Polem. 1472 m

BIBLIOTECA
REGIA
MONACENSIS.

A

<36605910350019

<36605910350019

Bayer. Staatsbibliothek

Ottomar.

Gespräche

über

des Augustinus Lehre

von der

Freiheit des Willens und der göttlichen Gnade.

Nebst Beilagen.

Von

D. Philipp Marheinecke.

Berlin und Stettin, 1821.
In der Fr. Nicolaischen Buchhandlung.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Jacet toto orbe terrarum ab Oriente usque ad Occidentem grandis aegrotus. Ad sanandum grandem aegrotum descendit omnipotens medicus.

Augustin. Serm. 59. c. 11.

Einleitung.

In einer anmuthigen Gegend des nördlichen Deutschlands lebte bis in die neueste Zeit herein ein Greis von ehrwürdigem Character, ein Muster seines Standes. Seine erste Bildung in der Religionswissenschaft hatte er noch in jener Zeit empfangen, wo der theologische Unterricht auf Universitäten nur die Fortsetzung der christlichen Erziehung war, die man in seiner Jugend genossen hatte. In die Geschäfte seines geistlichen Berufs war er noch von seinem Oheim eingeweihet worden, welcher Superintendent des Orts gewesen war, und dessen Nachfolger in beiden Aemtern nachher auch Ottomar wurde. Noch in seinem hohen Alter trug er das frische, heitere Herz der Jugend in seiner Brust, leicht bewegt durch die innere Kraft der Liebe zu aller Mildigkeit und Güte, aber auch leicht versetzt in tiefen Ernst und

Zorn. Man konnte sich in seiner Person, zumal in spätern Jahren, der hohen Würde und Anmuth seines ganzen Wesens, in seiner Phisiognomie mit den hellen, muntern Augen, dem glatten Haupt, bekränzt mit wenigem Silberhaar, der hochgewölbten Stirn, auf der stets ein Gedanke zu wohnen schien, ganz das Bild eines alten Kirchenvaters vergegenwärtigen. In diesem Sinne war auch sein einsames Leben getheilt zwischen Betrachtung und Thätigkeit. Bei aller Liebe, womit er den Geschäften seines heiligen Amtes lebte, und der lebhaftesten Theilnahme an allen Erscheinungen des Tages auf dem Gebiet der Religion und ihrer Wissenschaft, schien er doch seiner Zeit eigentlich wenig anzugehören, und man hatte in seiner Nähe stets das Gefühl von einer andern, in der er eigentlich zu Hause war: wenigstens gehörte er keiner ausschließlich an. Dieß war besonders die Folge seines Lebens in der Geschichte, zumal der christlichen Kirche, so daß man wörtlich und mit Recht sagen konnte: er hatte gelebt in den verschiedensten Zeiten. Dieß hatte seinem Geiste diesen Reichthum von Anschauungen und seinen Urtheilen einerseits diese Milde und Unbefangenheit, und andrerseits diese Bestimmtheit und Sicherheit gegeben. So trug

er in der Stille seines Pfarrhauses und Gärtchens wandelnd eine Welt mit sich, und hatte sein äußerlich enges und beschränktes Leben innerlich ungemein erweitert und mit den Erfahrungen Anderer bereichert und ausgeschmückt.

Welchem Theil der theologischen Wissenschaften er eigentlich am meisten zugethan war, ließ sich nur schwer bestimmen. Er hatte sich früh gewöhnt, alle die verschiedenen Richtungen dieser Wissenschaft auf einen Grundton zu beziehen, in welchem sie alle zusammengehen oder vielmehr von welchem aus sie alle erst auseinandergehen. Was nicht in seinen entfernten Richtungen vom Mittelpunkte aus eine practische Beziehung, einen sichtbaren Zusammenhang mit dem Leben und Glauben hatte, war nicht für ihn. In ihm selbst war daher der Zusammenhang seiner Beschäftigungen mit dem Verschiedensten, wie sehr er auch äußerlich unterbrochen schien, wiederhergestellt und stets vorhanden. Das Entschiedene und Bestimmte war seine Liebe und man konnte ihn leicht für partheiisch halten. Die Unpartheilichkeit in Sachen der Religion und Theologie, sagte er oft, ist die größte Untugend, die man an sich nicht dulden muß: sie sezt immer voraus, daß man

nur eine geringe Meinung hat von der Wahrheit und dem Werthe des Gegenstandes, den man also betrachtet. Was mir wirklich am Herzen liegt, was ich liebe, dafür muß ich Parthei nehmen gegen Jeden, der mir's ansicht; das Uebrige ist mir gut genug, um sich meiner Duldung und Gerechtigkeit zu erfreuen.

In diesem Sinne gehörte er auch mit ganzer Liebe der evangelischen Kirche an, weil sie allein die beiden Elemente alles wahres Lebens in der Religion vereinigt, den wahren Glauben und die wahre Freiheit. Für das Wesen derselben hielt er den wahren Glauben, wodurch sie eins ist mit der christlichen Kirche überhaupt und in allen Zeiten, für die wesentliche Form derselben hielt er die Freiheit, welche zu erringen der wahre Glauben selbst sich aufmachen und kämpfen mußte und für die auch wir durch ihn und mit seinen Waffen immerdar kämpfen müssen, sagte er oft zu seinen Freunden. Denn für die Freiheit, die nicht am wahren Glauben ihren Gegenstand hat, mag kämpfen, wer da will; mir scheint es nicht der Mühe werth und wenn wir uns gar, um die rechte Freiheit zu erlangen, oder sie uns zu erhalten, erst vom Glauben der christlichen Kirche trennen müssen, so weiß ich nicht, wodurch

wir noch einen Vorzug haben vor dem Türken: denn daß er einen jeden glauben läßt, was er will, hat er längst mit uns gemein gehabt; aber den wahren Glauben soll er uns schon lassen; seine Freiheit ist nichts als Freiheit vom wahren Glauben: daher, wenn er seinen elenden Glauben vertheidigen will, greift er gleich zum Schwerdt.

Mit dem schaalen Deismus und Unglauben, der seit funfzig Jahren in der protestantischen Kirche eingerissen war, mit der Mendelssohnschen Philosophie in der christlichen Theologie und dem Kantischen Formalismus konnte er sich niemals befreunden. An die Stelle der Glaubenslehre ist jetzt die Glaubensleere getreten, schrieb er einstmals an einen Freund. Zu den erfreulichsten Ereignissen in der Kirche, die den Abend seines Lebens erheiterten, gehörte die Vereinigung der beiden protestantischen Confessionen und die Einrichtung des Synodalwesens im Preußischen Staate. An diesen beiden Institutionen nahm er den herzlichsten Antheil. Er wünschte ihnen nichts so sehr, als kräftigen offenen Widerspruch, weil nur dadurch sowohl ihre rechte Form gefunden und geläutert, als auch das Interesse daran gehoben und allgemeiner verbreitet werden

könnte; denn er sei fest überzeugt, äußerte er oft, keiner sei absolut gegen die Vereinigung der Kirchen, sondern jeder, der sich dagegen erklärt, tadle nur die dazu eingeschlagenen Wege und behaupte, daß sie anders und besser einzurichten sei. Die Tage, an denen er zu den verschiedenen Zeiten des Jahrs als Vorsteher die Synodalverhandlungen zu leiten hatte, gehörten zu den angenehmsten seines Lebens. Bei der Eröffnung der ersten Synode entwickelte er nach dem Gottesdienst in einer kurzen Einleitungsrede das große Verdienst, welches der Preußische Staat sich durch die Wiederherstellung dieser Grundform der kirchlichen Verfassung um die Kirche erworben. Er zeigte, wie diese Einrichtung vom Anfang der Kirche mit der Episcopalverfassung zusammenbestanden, bis endlich die römische Curie sie als ein der Tyrannei des Papismus feindliches Element allmählich unterdrückte und höchstens das ganze lange Mittelalter hindurch nur ihre elenden Hofsynoden, die Lateranensischen zuließ, wie sie den drei großen Synoden zu Pisa, Constanz und Basel sich allezeit widersetzt und ihr Entstehen verhindert, ihre Freiheit gelähmt und wie noch die letzte allgemeine Synode der römischen Kirche, die zu Trient, nur das Organ des römischen Ho-

ses gewesen. Er zeigte durch die wesentlichsten Momente hindurch, wie die Episcopal- und Synodal-Verfassung und ihr gegenseitiges Temperament unter der Obhut des Staats die vollkommenste Form der Kirche im Staat darstelle, und wie das ausschließliche Daseyn der einen mit einer unfehlbaren Einseitigkeit behaftet sei, die auch das wahrhaftige Leben derselben selbst verhindre.

Der lebendige Gemeingeist, der unter seiner Leitung alle Gegenwärtigen verband, die rege Theilnahme an den Angelegenheiten der Kirche, die sich unter den Geistlichen verbreitete, und sich künftig noch, hoffte er, auch über die Weltlichen verbreiten werde, rechnete er zu den schönsten Früchten des Synodalwesens; sich selbst aber schrieb er den lebendigen Gedankenverkehr zu einem hohen Gewinn und Vortheil an. Gewohnt besonders in allen Verhandlungen über das Aeußere die Beziehung auf das Innere festzuhalten, kam er sogar auf den Gedanken, diese noch eigends und vorzugsweise hervorzuheben, die Anwesenheit seiner Brüder auch noch in dieser Beziehung zu benutzen und Verhandlungen über die Lehre zu einem förmlichen Anhang der Synodalarbeiten auszubilden. Auf den ersten Gedanken daran suchte er

sogleich einige seiner Freunde dafür zu interessiren und es kostete nicht viel Mühe, sie für seinen Plan zu gewinnen. Man verabredete, gleich im nächsten Jahr den Anfang damit zu machen. Es wurden noch, ehe man auseinanderging, die Aufgaben dazu gestellt. Man wurde einig, die Lehre des Augustinus von der Freiheit und Gnade einer besondern Prüfung und Untersuchung zu unterwerfen.

Als man im folgenden Jahr wieder zusammenkam, und die Synode ihre Arbeiten vollendet hatte, sagte Ottomar Nachmittags über Tisch zu seinen vertrautesten Freunden, die er zu sich geladen hatte: wohlan denn, meine theuren Brüder, so lasset uns denn noch heute, nachdem wir unser Conzilium geschlossen haben, unser Conziliabulum beginnen. Ich hoffe, jeder von euch wird genugsam vorbereitet und gerüstet seyn, um zur Noth auch einen mäßigen Streit zu bestehen. Doch lasset uns schon jetzt daran denken, wie wir unser Gespräch am geschicktesten aufbauen. Ich für meine Person bin der Verabredung gemäß besonders auf die Lehre des heiligen Augustinus und ihre genauere Bestimmung ausgegangen und indeß Theodor es nach seiner Art gewiß nicht wird an Bedenklichkeiten, Einwürfen und

Schwierigkeiten fehlen lassen, um uns in Verlegenheit zu setzen, Waldemar aber das Seinige thun, seine heiteren Gedanken einzustreuen und uns an die Gegenwart zu erinnern, wird Hermann die von ihm übernommene Vorstellung der Pelagianischen Lehre, nicht ohne eine gewisse Angelegenheit des Gemüths ausführen, hoffe ich. Wenn du meinst, entgegnete Hermann, daß die Wahrheit mir angelegen ist, so werde ich mir wenigstens eine treue und vollständige Darstellung der Pelagianischen Lehre lassen angelegen seyn; ich denke wenigstens diese Lehre, wo nicht als Wahrheit, doch wenigstens nach der Wahrheit, ich meine, so, wie sie wirklich gewesen, darzulegen und im Falle der Noth werde ich auch, setzte er scherzend hinzu, meinen Mann zu vertheidigen wissen. O du arger Pelagianer, rief lebhaft Waldemar von der andern Seite des Tisches, ich sehe es schon voraus, du wirst uns zu schaffen machen: aber du hast gut reden und kannst froh seyn, daß wir nicht so eben ein Conzilium nach alter Art, etwa zu Carthago oder Diospolis gehalten haben, ich fürchte, du würdest richtig verdammet worden seyn. Es sollte euch, erwiederte Hermann, wahrhaftig schwer werden heutiges Tages, einen tüchtigen Pela-

gianer auf einer Synode unserer Geistlichen zur Verdammung zu bringen; es sind gottlob andere Zeiten geworden. Wie du es auch meinen magst mit deinen anderen Zeiten, setzte Ottomar hinzu, darin hast du Recht, das Verdammen war nicht eben die glänzendste Seite der alten Synoden. Ich kann nicht bergen, immer hat es auf mich einen widrigen Eindruck gemacht und oft habe ich gedacht, es wäre mit dem Streit und selbst mit den genauern Glaubensbestimmungen eine recht gute Sache, wenn nur das verdammte Verdammen nicht nachkäme. Ich kann es begreifen, sagte Theodor, daß man darauf verfiel zu einer Zeit, wo es noch keine Literatur und Presse gab. Nachdem durch diese die öffentliche Meinung sich bilden und aussprechen konnte, war es mit den feierlichen Verfluchungen aus. Was hätte Luther ohne die Presse ausrichten können, mit welcher Zuversicht auf die Macht der Wahrheit konnte er durch sie wirken und der feierlichen Verfluchungen füglich entbehren. Wie lahm und hinkend tritt dagegen die Synode zu Trient mit ihren zahllosen Anathematismen auf. Wie leeres Knall- und Theater-Feuer kommen sie mir vor. Denn was konnten sie wirken zu einer Zeit, wo in hundert Schriften für Ge-

lehrte und Ungelehrte ihre Wirkung gebrochen und zerstört werden und eine ihnen ungünstige Meinung sich leicht nach allen Seiten verbreiten konnte. Und das sind doch nur immer noch Verfluchungen von Sachen und Lehren; aber vollends die persönlichen! Es hing freilich, setzte Hermann hinzu, das Verdammen in alten Zeiten auf den Synoden auch mit den besondern Begriffen von der Kirche zusammen, wonach man Jemanden, den man aus der äußern Kirchengemeinschaft gestoßen, nun auch ganz sicher aus der übersinnlichen Gemeinschaft mit Christo hinausgeworfen und somit aller Seligkeit beraubt zu haben dachte. Wenn man jene falsche Vorstellung von der Kirche erwägt, kann man das Verdammen für jene Zeit ganz natürlich, ja gewissermaßen nothwendig finden. Lasset uns Gott danken, sagte Ottomar, daß wir dieser falschen Begriffe erledigt sind, welche soviel Unglück über die Welt gebracht haben. Lasset uns anstoßen zu Ehren Luthers, fügte Waldemar hinzu, denn dieses Gegenstandes können wir nicht erwähnen, ohne seines Verdienstes zu gedenken. Aber, sagte Theodor nach einer Pause voll Nachdenkens, von der Freiheit und Gnade wollet ihr handeln. Wird sich das thun lassen, ohne diese Sache in ihrem

ganzen, ausgebreiteten Zusammenhange zu nehmen. Oder habt ihr etwa im Sinn, etwas so wesentlich damit verflochtenes, wie die Lehre von der ursprünglichen Beschaffenheit der menschlichen Natur und die Lehre von der Erbsünde auszulassen und zu umgehen? Das würden wir wohl alle nicht wollen, wenn wir auch könnten, sagte Ottomar. Wer sich einmal darauf einläßt, die Lehre von der Gnade und Freiheit im Sinne der Schrift oder der Kirche zu untersuchen, in dessen Belieben ist es nicht mehr gestellt, die Lehre von der Erbsünde zu ignoriren oder zu verwerfen und etwas fremdartiges an deren Stelle zu setzen, wenn er auch nur der Geschichte treu bleiben will, mag er auch noch so sehr sich für seine Person vom Glauben daran dispensiren. Nach dem Vorgang der Schrift ist sie denn auch in Augustinus Lehre der Grund des ganzen Gebäudes. Nun, wenn ihr denn so gründlich verfahren wollt, fuhr Theodor fort, so freue ich mich auch darauf, daß ihr eure Verhandlungen gehörig abschließen, und das Gebäude nicht ohne Dach lassen werdet. Wie meinst du das? fragte einer der jüngeren Geistlichen. Ich merke schon, fiel hier Waldemar ein, wo Theodor hinaus will, er möchte uns gern auch in das Laby-

rinth der Prädestinationstheorie hineinbringen und freuet sich schon lebhaft darauf, daß wir dann da gehörig straucheln sollten. Denn das werdet ihr hochgelehrten mir doch nicht abstreiten können, daß ihr in diesen dunklen Gängen wandelnd an mancher verschlossenen Thür anklopfen würdet. Irgend eine Lehre von der Prädestination, sagte Ottomar, hat jede Kirchenparthei, die nicht aus der wahren christlichen Kirche herausgetreten ist, somit noch an der Lehre vom Unvermögen des Menschen von Natur zum Guten und der Unentbehrlichkeit göttlicher Gnade zu allem Guten festhält. Auch die Lutherische Kirche hält daran fest, will es nur nicht recht zu den ausgebildeten theologischen Theorien kommen lassen, die als solche gar nicht wesentlich mitgehören in den Ideenkreis der Religion, oder zu den Wahrheiten des Glaubens. Sie kann daher nach diesen Grundsätzen alle möglichen Speculationen hierüber gern vergönnen, wo diese ein persönliches oder selbst wissenschaftliches Bedürfniß sind: nur daß Niemand seine individuelle, menschliche Construction und Ueberzeugung, seine theologische Theorie zum Glauben der Kirche erhoben wissen wolle; denn wie richtig sie auch seyn mag, so gehört sie doch da nicht hin. Die

Symbole der Lutherischen Kirche verwerfen die Prädestinationslehre nicht an sich; denn wie könnte das, wer einen Apostel Paulus kennt oder einem Augustinus in andern wesentlich damit zusammenhängenden Lehren folgt? Sie glaubt nur dabei, daß keine menschliche Speculation uns im Wesentlichen mehr Aufschluß geben könne, als in der göttlichen Offenbarung und den Schriftelementen des Glaubens gegeben ist. Hält man sich nun in Ansehung der Erwählungslehre an das, was de fide ist oder Bestandtheil des christlichen Glaubens, an das, was die Schrift, durch die uns der verborgene Rathschluß Gottes offenbar geworden, hierüber ganz practisch lehrt, ist dieser Glaube der Idee Gottes gemäß und bekennt man insonderheit die göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gleichmäßig, so bekennt man unstreitig das wesentliche aller Erwählungslehre. Die Lutherische Kirche hält die Lehre von der Erwählung nur in soweit fest, als sie mit den Grundbegriffen vom natürlichen Unvermögen des Menschen zum Guten zusammenhängt und durch diese und die Analogie des Glaubens gefodert ist, führt sie aber nicht durch in einer ausgebildeten Theorie, weil sie sich scheut, auf gefährliche Klippen zu gerathen

und dieses finde ich sehr weise gedacht. Denn selbst wenn ich, wie ich muß als Christ, mich zur Lehre von der Gnadenwahl bekenne in dem angegebenen Sinne der Schrift, und der Lutherischen Kirche, welch ein weites Feld habe ich dann noch immer vor mir, um mich zu einer der infralapsarischen oder supralapsarischen, zu einer der universalistischen oder particularistischen Theorien zu bekennen, welche alle gewissermaßen und selbst symbolisch unter den Genossen der Calvinischen Confession selbst vorkommen? Du scheinst zu vergessen, erinnerte Theodor, daß dieses zuviel beweiset und daß man dieses auch gegen die dogmatischen Festsetzungen der Synoden zu Nicea, Ephesus und Chalcedon einwenden könnte. Ich wüßte nicht, entgegnete Ottomar, daß Calvinus die Pflicht gehabt hätte, wie die Väter auf jenen Kirchenversammlungen die Lehre von der Wesenseinheit des Sohnes Gottes mit dem Vater, ingleichen die von der Menschwerdung des Sohnes Gottes im Sinne des Christenthums und seiner heiligen Schrift, so seine prädestinationischen Vorstellungen zu retten, zu vertheidigen und zu behaupten gegen entstandene Irrlehren. Es ist beides, denke ich, ein ganz anderer Fall, der gar keine Vergleichung zuläßt. Wie man ohne jene Lehren der alten Kirche,

die im vierten und fünften Jahrhundert nichts Neues zum Glauben der Kirche erhob, sondern ihn nur vertheidigte und behauptete, noch die christliche Religion in ihrer Wahrheit und Integrität bekennen und lehren könne, davon habe ich keine Vorstellung, wohl aber, wie ohne die Calvinische Theorie von der Gnadenwahl, die Augustinus schon wo nicht schärfer und herber doch früher aufgestellt, ohne daß sie in den Geist und Glauben der Kirche eingegangen oder von diesem anerkannt worden wäre. Wenn ich die Wahrheit sagen soll, bemerkte Hermann, so ist mir in allen Prädestinationstheorien viel zuviel die Rede vom Daß, welches doch immer nur die Wiederhohlung der durchaus practischen Schriftlehre oder der Idee von Gott ist, mit dem Wie hingegen verweiset uns Augustinus selbst, wie auch Calvinus, beständig an den unerforschlichen Rathschluß Gottes. Ja, setzte Waldemar hinzu, besonders zwei Knoten der Erkenntniß giebt es in dieser Theorie, die ich noch in keiner genügend gelöset gefunden habe, auf der einen Seite, die Trennung der Präscienz von der Prädestination und auf der andern die Gefahr, die so leicht entsteht, Gott zum Urheber des Bösen, oder was einerlei damit ist, das Böse selbst nur zu einer andern Art des Guten

zu machen. Aber wie steht es denn nun, erinnerte Theodor, um den anerkannten Zusammenhang der Prädestinationslehre mit den andern Grundartikeln des Glaubens, zumal dem von der Erbsünde, ist es genug, diesen Zusammenhang anzuerkennen, und es doch zu keiner vollständigen, und in sich abgeschlossenen Theorie kommen zu lassen? Ich sollte denken, antwortete Ottomar, jenes reiche hin und wir begnügten uns, wie die Lutherische Kirche, diesen Zusammenhang anzuerkennen, ohne uns deshalb gerade auf einen bestimmten und geschlossenen theologischen Lehrbegriff, welcher der Schule angehört, einzulassen. Das erstere, wie alle Prädestinationslehre nothwendig ruhe auf der Lehre vom Unvermögen des Menschen zum Guten und sich nur aus dieser Lehre entwickele, den formellen Zusammenhang beider Lehren hat neuerlich noch Schleiermacher nach seiner Art scharfsinnig und bündig nachgewiesen. Allein folgt wohl daraus, daß man nun diese Lehre von dem natürlichen Verderben nicht bekennen könnte, ohne sich zugleich zu einer bestimmten Erwählungstheorie zu bekennen, könnte man sich nicht deshalb doch bei dem Universalismus beruhigen, der die gelindeste Art ist, sich zur Prädestinationslehre zu bekennen und hat es die

christliche Kirche nicht gethan, indem sie der Augustinischen Theorie von der Erbsünde beipflichtete, weil sie der Schrift entsprach, ohne die andere, wie sehr sie durch ihn mit jener Lehre verwebt und verflochten war, gleichmäßig anzuerkennen, doch wohl, weil sie in dieser Gestalt allzusehr mit der Individualität behaftet war. Zu allen Zeiten hat die Kirche in dieser Lehre mit Augustinus einen sehr ungleichen Schritt gehalten und nur selten ist man mit ihm so weit gegangen, wie Calvinus. Wer so, wie er, das Bedürfniß einer strengen theologischen Denkart und eines in sich vollständig abgerundeten Lehrbegriffs hat, wird sich weiterer Untersuchungen hierüber nicht entschlagen können: aber es fehlt viel, daß die allgemeine christliche Kirche sich darin wiederfinde und sich dieselben aneigne, oder für wesentlich mitgehörend in ihren Glauben erkläre; unter seinen eigenen Anhängern war und ist noch darüber die größeste Differenz. Allein, fiel hier Theodor ein, bedenke nur, mein Freund, wie unsere Häuser gebaut sind und daß wir ohne Dächer nicht gut in ihnen wohnen können. Allein, fuhr Ottomar fort, sollten wir dergleichen höhere Constructionen auch Andern zumuthen dürfen, die sich durch ein gewölbtes Dach nicht gern die Aus-

sicht in den freien Himmel verbauen, sondern lieber auf einem platten spazieren gehen und sich an den Sternen Gottes vergnügen, ohne gerade sehr viel zu wissen über die innere Natur derselben. Denn es hat nicht jeder die Gabe, mit Sicherheit, wie die Nachtwandler, auf Dächern zu klettern und jeder, der eine strenge Theorie bekennt über diesen Gegenstand, sehe zu, daß er ja auch alle die nöthigen Antworten bereit habe auf alle mögliche Fragen. O! wie sehr wünsche ich mit dir, sagte Hermann, es möchten die verschiedenen Theorien über die Erwählungslehre stets der freieren und höheren Theologie aufgehoben geblieben und nie zu Unterscheidungszeichen kirchlicher Gemeinschaft gemacht worden seyn. Denn daß sich dies alles wenigstens höchst konfus und unrichtig in den Köpfen gemeiner Leute durcheinanderwirft, ist nicht zu leugnen, wenn man sieht, zu welcher Verwirrung es gleich in geübten und gelehrten Köpfen kommt, wenn sie nur einen der feineren Fäden, an denen oft viel hängt, aus den Augen lassen, z. B. den Begriff der Freiheit im Sinne der wahren Religion misverstehen, und sie zur Willkühr und zum bloßen Wahlvermögen herabsetzen, oder gar, wie in einer Art von Verzweiflung, anerkannte Grundlehren des

christlichen Glaubens, wie die von der Unfähigkeit zu allem Guten von Natur, verwerfen, um der Erwählungslehre aus dem Wege zu kommen, gleich als könnte das jeder nach seinem Belieben einrichten und sich die christliche Religion nach seinem Geschmack zurechtmachen. Meine Meinung ist also diese, die Augustinische Theorie von der Gnadenwahl hängt allerdings wesentlich zusammen mit der Lehre vom ursprünglichen Verderben und Unvermögen zum Guten, sowie mit seiner Lehre von der Freiheit und Gnade, und ohne jene und diese ist es nicht möglich, zu seiner Lehre von der Prädestination zu gelangen. Aber andererseits bestehen auch jene Lehren fest und ruhig in sich, ohne daß man gerade nothwendig durch sie zur Augustinischen Lehre von der Erwählung hingetrieben oder gezwungen würde: denn ich wüßte nicht, wenn eine solche Nothwendigkeit wirklich vorhanden wäre, wie die christliche Kirche ihr hätte ausweichen und so lange ohne sie existiren können. Jedes Bekenntniß zu dieser oder jener Lehre, jede Erneuerung der Anhänglichkeit an dieselbe, und jede Vertheidigung derselben gegen Widersprüche kann ja vernünftigerweise nichts anderes wollen und sagen wollen, als daß dieses oder je-

nes zu allen Zeiten in und von der Gemeinschaft der Gläubigen sei geglaubt und gelehrt worden. Bevor daher dieses nicht nachgewiesen ist, und gezeigt, daß irgend eine der vielen Prädestinationstheorien von gleicher Dignität und ein solcher Glaubensartikel sei, wie die Lehre von dem menschlichen Unvermögen zum Guten, haben wir nicht nöthig, uns weiter darauf einzulassen. Ich denke daher, soweit werden wir auch in unserer patristischen Unterhaltung wenigstens kommen, daß wir den Punkt gewinnen, von wo man die freie Aussicht in die Augustinische Erwählungstheorie vor sich hat und damit lasset uns zufrieden seyn.

Mit diesen Worten erhob sich Ottomar und die Gesellschaft ging auseinander.

Erster Abend.

Als man am Abend sich wieder bei Ottomar zusammengefunden, foderte dieser seine Gäste auf, mit ihm die Walfahrt in das Gartenhaus anzutreten. Man trennte sich also von der übrigen Gesellschaft der Frauen und sonstiger Layen und obgleich manche wünschten, dem geheimnißvollen Conzilium beizuwohnen, lehnte es Ottomar dennoch standhaft ab. In alles andere, sagte er scherzend, könnet ihr einsprechen und wir wollen euch billig hören: aber die Lehre müsset ihr uns überlassen, und so führte er seine Freunde durch den Garten, in das etwa hundert Schritt vom Hause entlegene, nach allen Seiten offene, nur durch eine dichte Jasminlaube rund umher verdeckte Gartenhäuschen. Hier waren bereits neben der heiligen Schrift die Kirchenväter Augustinus und Hieronymus aufgestellt. Hermann nahm seinen Platz am Tisch Ottomar gegenüber, Waldemar und Theodor

setzten sich an die beiden anderen Seiten des Tisches; hinter ihnen saßen noch einige jüngere Geistliche.

Ottomar. Ich habe mich schon lange darauf gefreut, mit euch eine Sache durchzusprechen, welche nicht nur in sich selbst anziehend, sondern auch von großem Nutzen ist zu einer richtigen Erkenntniß der christlichen Religion, zumal für unsere Zeit. Denn zwar scheinen wir, hier uns unterredend, nur im fünften Jahrhundert zu leben und doch behandeln wir eine Sache, welche nicht nur jede Zeit angeht, sondern worüber auch der Streit in jeder sich erneuert und stets vorhanden ist.

Theodor. Dieses dogmatische Interesse eines an sich geschichtlichen und in so fern vorübergegangenen Gegenstandes scheint mir auch gerade diejenige Seite zu seyn, um deretwillen es sich am meisten der Mühe verlohnt, ihn immer von neuem aufzunehmen.

Ottomar. Unstreitig ist dieses practische Moment nichts anderes, als das, was den Streit zwischen Augustinus und den Pelagianern zu einer Angelegenheit aller Zeiten macht, und uns veranlaßt und zwingt, immer darauf zurückzukommen. Eben darin liegt auch die ursprüngliche und unausbleibliche Nothwendigkeit

dieses Streits zu seiner Zeit oder die Gewißheit, daß es nach so manchen anderen Streitigkeiten und bei so mancherlei unbestimmten, schwankenden und entgegengesetzten Aeußerungen über diesen Gegenstand endlich auch zu einer offenen Erklärung darüber kommen mußte. Denn die Kirche mußte wissen, wie die christliche Religion an dieser Seite in und aus ihrer heiligen Schrift wolle verstanden seyn. Bis ins fünfte Jahrhundert hinein schwebte und schwankte die Kirche in einer großen Mannigfaltigkeit der Ansichten und Meinungen über Gnade und Freiheit, obgleich der wahre Glaube hierüber nichts desto weniger vorhanden war, bis endlich in dem lebhaften Streit darüber dieser Gegenstand gründlich durchgefochten wurde und in zwei verschiedenen Grundansichten durchgeführt zu einer Bestimmtheit, Klarheit und Festigkeit gelangte, wie nie zuvor und also auch diese Lehre eine Gestalt gewann, bei der es nachher zu allen Zeiten in der Kirche geblieben ist, so, daß es wirklich nicht möglich ist, über diesen Artikel der christlichen Religion eine feste Ueberzeugung oder ein bestimmtes Urtheil zu haben, ohne entweder auf die Seite des Augustinus, oder der Pelagianer zu treten.

Theodor. Mir scheint es auch, als ob

diejenigen, welche nicht etwa blos die Art des Streits hierüber, welche freilich allein ihrer Zeit angehört, sondern diesen selbst tadeln und es lieber bei der Unbestimmtheit der Meinungen belassen wissen wollen, eigentlich selbst nicht wissen, wie sie mit ihrer Ueberzeugung daran sind.

Waldemar. Oder es heimlich gar bekla- gen, daß Pelagius mit seinen Anhängern den Proceß verlor, weil ihre eigene Sache mit der seinigen sehr verflochten ist.

Ottomar. Allerdings; denn ganz ohne irgend eine Meinung darüber kann doch Niemand seyn, der sich einmal auf die heilige Schrift eingelassen. Bei Vielen unserer Zeitgenossen hat die köstliche und unschätzbare Freiheit der Meinungen keinen edleren Sinn, als den, wonach sie einerlei ist mit der Unbestimmtheit, dem innern Widerspruch der Gedanken und der völligen Wahrheitslosigkeit.

Waldemar. Und sind sie Theologen, mit der Unwissenschaftlichkeit: denn als solche wären sie doch berufen, Grund und Ursach anzugeben von den Lehren der Religion und sie aus ihren Prinzipien und in ihrem innern Zusammenhange zu erkennen.

Hermann. Nach diesem Anfange, fürchte

ich, werdet ihr euch in einen großen Zwiespalt setzen mit eurem Zeitalter.

Ottomar. Wir wollen uns davor nicht fürchten. Es wird unvermeidlich seyn, wenn wir uns wirklich noch für die Lehren der Schrift und Kirche entscheiden wollen. Es wird aber wohl der Billigkeit, wie auch der Geschichte am gemäßesten seyn, unsern Hermann zuerst reden zu lassen und zu hören, wie er uns das Pelagianische System aufschließt, damit wir hernach darin Veranlassung finden, des Augustinus Lehre zu vernehmen. Wenn es dir also gefällig ist, Hermann, so laß uns ohne Weiteres zur Sache kommen.

Hermann. Ich möchte nur gern, bevor wir zur Sache schreiten, noch einer Klage Raum geben, nämlich dieser, daß uns so wenig von Pelagius und seiner Anhänger Schriften selbst übrig geblieben. Denn obwohl wir mit Dank annehmen müssen, was Augustinus von Pelagius, Cölestius und Julianus Aeußerungen aufbewahrt hat, und sich das Meiste davon auch bestimmt und gewiß genug als dieser Männer Lehre documentirt, so ist doch auch vieles davon nur in solcher Gestalt bei Augustinus vorhanden, daß es weniger eine treue Darstellung ihrer Lehren, als Folgerungen und Vorwürfe

enthält, welche jene nicht anerkannten und gelten ließen. Aus den sonstigen, noch übrig gebliebenen Schriften und Fragmenten des Pelagius aber ist, wie bekannt, wenig oder nichts für unsern Zweck zu entnehmen. Es kommt aber in der Sache selbst, wie mich dünkt, vorzüglich darauf an, daß Augustinus und die Pelagianer sich über den Sinn desjenigen, was ihnen im Allgemeinen gemeinschaftlich war, wie die Lehren von der Freiheit und Gnade überhaupt, welche auf beiden Seiten vorkommen, gehörig aus einander setzen und wir die verschiedenen Begriffe von der Idee der Gnade und Freiheit in beiden Systemen gehörig entwickeln. Der Pelagianische Grundbegriff von der Gnade aber ist unstreitig der, daß Gott dem Menschen das Vermögen, zu wollen und zu handeln, anerschaffen.

Waldemar. Hierin scheint mir an und für sich auch noch keine Differenz zu liegen: denn das nahm doch auch Augustinus ohne Zweifel an.

Hermann. Pelagius unterschied das Können vom Wollen und Handeln oder Seyn. Das erstere setzte er in die Natur oder richtiger darin, daß Gott die vernünftige Creatur also eingerichtet, das andere und dritte aber setzte er

in die Macht des Menschen a). Augustinus trägt dieselbige Pelagianische Lehre vor, indem er sagt: in ihr werde dreierlei, wodurch die Gebote Gottes befolgt würden, unterschieden, das Vermögen, der Wille und die Handlung; das Vermögen, kraft dessen der Mensch kann gerecht seyn, der Wille, wodurch er gerecht seyn will, und die Handlung, wodurch er gerecht ist. Das erstere sei, nach der Pelagianer Meinung, vom Schöpfer der Natur verliehen und stehe nicht in unserer Macht, sondern wir hätten es, auch wenn wir nicht wollten: die beiden andern aber, der Wille und die Handlung, seien unser und kommen lediglich von uns her b). Pelagius selbst sagte: daß der Mensch Gutes wollen und thun kann, ist Gottes Gnade; daß er etwas Gutes will und thut, ist des Menschen Werk. Jenes Können kann seyn, wenn es auch zum zweiten und dritten niemals kommt: dieses beides aber ist unmöglich ohne jenes erstere. Also liegt Gottes Gnade allem Gutes-wollen und -thun der Menschen wesentlich zum Grunde c).

Waldemar. Damit, sollte ich denken, hätte Augustinus können zufrieden seyn: denn ich weiß nicht, was er billigerweise mehr von Pelagius verlangen konnte. Der Mann giebt ja in allem Gott die Ehre und schreibt beides,

des Menschen Wollen und Handeln zugleich der göttlichen Gnade zu.

Hermann. Pelagius erläutert dieses selbst durch einige Beispiele. Daß wir sehen können mit den Augen, sagt er, ist nicht unser Werk; daß wir aber gut oder schlecht sehen, ist unser. Daß wir alles Gute thun, sagen, denken können, ist dessen, der dieß Vermögen uns verliehen und es unterstützt. Daß wir hingegen Gutes wollen, thun, oder reden, oder denken, ist unser, weil wir dieß alles auch zum Bösen wenden können d).

Theodor. Wenn ich recht sehe, so setzet Pelagius die menschliche Freiheit selbst in dies ursprünglich von Gott verliehene Vermögen, in dieß Wollen- und Handeln-Können. Gott hat diese Kraft in die von ihm geschaffene vernünftige Creatur gelegt und der Mensch macht nun daraus, was er will, und wendet es an zum Guten und zum Bösen.

Hermann. So ist es. Die Possibilität verdankt der Mensch Gott, und die Gnade Gottes besteht in dieser ursprünglichen Einrichtung unserer Natur. Pelagius sagte daher: die Possibilität nach beiden Seiten hin sey uns von Gott eingepflanzt, gleichsam als eine fruchtbare Wurzel, die aus dem Willen des Menschen das

verschiedene hervor treibt und erzeugt und welche, nach dem Belieben des Cultivirenden entweder glänzen könnte mit einem Flor von Tugenden oder durch das Unkraut von Lastern widerlich werden e). Augustinus wiederhohlt es oft als Lehre der Pelagianer, daß die Gnade Gottes in der Verleihung des freien Willens bestehe f). Und hiemit hing dann wesentlich zusammen die Behauptung der Pelagianer, daß der Mensch mit diesem, in seinem Ursprung göttlichen, in seinem Gebrauch und seiner Anwendung menschlichen Vermögen alle Gebote Gottes erfüllen könne, und auch, wenn er wollte, ohne Sünde seyn. Wenn sie hiezu die Gnade Gottes für nöthig erklärten, so bezogen sie das zunächst immer auf die durch Gottes Gnade verliehene Possibilität, ohne die der Mensch nichts Gutes wollen kann oder thun. Dieß geht aus mehreren Erklärungen von Augustinus, Hieronymus, wie auch aus dem ersten Synodalschreiben der Synode zu Carthago und dem der Synode zu Mileve an Pabst Innocenz deutlich genug hervor g). Und wenn Pelagius in dem Charakter von Critobulus bey Hieronymus erklärt: wenn er sage, der Mensch könne ohne Sünde seyn, wenn er wollte, behaupte er noch nicht, daß es solche Menschen gegeben habe, sondern

beziehe dieß bloß auf das Können, so hatte Augustinus selbst daran nichts auszusetzen, sofern es gesagt war, die Gnade Gottes damit zu verherrlichen in dem geschenkten Vermögen. Nicht an sich, sondern nur in Pelagius Sinn und in dem ganzen Zusammenhange mit den übrigen pelagianischen Vorstellungen verwarf er den Satz h).

Ottomar. Wenns euch gefällig ist, so lasset uns nun, nachdem Hermann uns den Hauptbegriff der Pelagianer von der Gnade soweit entwickelt hat, einen Augenblick stille stehn und ihn erst einer Prüfung unterwerfen aus dem Gesichtspunkt der Augustinischen Lehre. An seiner Darstellung ist gewiß nichts auszusetzen: wir können darauf fußen und uns verlassen. Soll ich nun mit wenigen Worten im Allgemeinen meine Meinung sagen, so ist es die. Diese Pelagianische Vorstellung von der Gnade und Freiheit ist ganz die Ansicht des leeren Verstandes, wie die des Augustinus dagegen die der Vernunft und des mit der Vernunft übereinstimmenden Verstandes.

Waldemar. Wie meinst du das, Ottomar? ich hätte mich auf diese Weise bald verlaufen mit meiner voreiligen Rede und Beurtheilung.

Ottomar. Wenn ihr genau darauf achtet, so beruhet diese ganze Lehre, wie es der Natur des bloßen Verstandes gemäß ist, auf lauter inneren Entgegensetzungen. Nach ihr hat Gott einmal für immer als Schöpfer dem Menschen, als seinem Geschöpf, die Möglichkeit, Gutes zu wollen und zu thun, beigelegt und sich alsdann von ihm zurückgezogen und ihm selbst überlassen, was er nun von demjenigen, was er ihm möglich gemacht, wirklich machen will oder nicht. Hiebei liegt nun schon offenbar jene mechanische und unwissenschaftliche Lehre von der Schöpfung zum Grunde, nach welcher Gott gedacht wird wie ein Künstler oder Fabrikant und die Welt als sein Product, so von ihm hervorgebracht, daß er einen vorgefaßten Begriff, ich möchte sagen, ein Vorurtheil, wenn gleich ein gutes, realisirt, den realisirten Begriff rein von sich ablöset und ihn auf seine eigenen Füße stellt. Gott hat sich auf diese mechanische Weise ganz und gar mit dem Menschen auseinandergesetzt, er hat ihn, wie eine Uhr zurecht gemacht und aufgezogen und nun läuft sie so durch ihre eigene Kraft fort. Urtheile selbst, Waldemar, hebt uns das nicht ganz vollständig die Idee von Gott auf?

Waldemar. In der That. An diese

Denkart ist man aber in der heutigen mechanischen Theologie so gewöhnt, daß es schwer ist, die energisch-dynamische Lehre Augustins dagegen auch nur recht zu fassen. Ich hätte nicht gedacht, daß schon Pelagius ein solcher theologischer Mechanicus gewesen wäre.

Theodor. Doch bitte ich nicht zu übersehen, daß doch nach Pelagius Vorstellung das Göttliche des Vermögens fortdauernd dem Willen und Handeln zum Grunde liegt.

Ottomar. Allerdings, daher nannte er die Possibilität selbst Gnade, ohne welche wir nichts Gutes thun könnten i). Aber an dem Wollen und Handeln des Menschen selbst hat seiner bestimmtesten Erklärung nach Gott weiter keinen Antheil, sondern dieß ist des Menschen eigen Werk und eben hier kommt die Trennung des Menschen von Gott, welche dieser Ansicht zu Grunde liegt, zum Vorschein. Schon Hieronymus hat die Bemerkung gemacht, die Pelagianer meinten, Gott habe sich schlafen gelegt, nachdem er dem Menschen Freiheit des Willens verliehen, und man brauche sich nun auch nicht mehr im Gebet an ihn zu wenden, daß er uns bei allem unseren Thun unterstütze, da es einmal für immer in unsere Macht gelegt worden, zu thun und zu lassen, was wir woll-

ten k). Selbst was die Pelagianer sonst noch vom Beistand, von der Hülfe Gottes bei unserm Thun reden, bezieht und beschränkt sich nur auf das Vermögen, auf sein eigenes Werk, welchem Gott nachhilft und welches er verbessert, gleichwie der Uhrmacher das Uhrwerk, wenn es in Stocken gerathen. Eben hieraus, daß Gott das Vermögen beständig unterstütze, leitet Augustinus die Folge ab, daß also wohl das, was in unserer Macht steht, der Wille und die Handlung an sich stark und kräftig genug seyen, um das Gute zu wirken und des göttlichen Beistandes nicht bedürften, das aber, was wir von Gott haben, das Vermögen, so schwach und unkräftig, daß es immer der Gnadenhülfe bedürfte, Gott also uns nicht unterstütze bei unserm Wollen und Handeln, sondern nur zum Wollen- und Handeln-Können l). Hieronymus, der noch vor Augustinus gegen die Pelagianer stritt, stellet die Lehre der christlichen Kirche der der Pelagianer entgegen, indem er sagt: der freie Wille selbst stützet sich, wie gesagt, auf Gottes Hülfe und bedarf seines Beistandes zu jedem einzelnen Thun. Dieß aber wollt ihr nicht: sondern das wollt ihr, wer einmal Freiheit des Willens hat, bedürfe des Gnadenbeistandes Gottes nicht weiter m). Und in dieser Ueberzeugung erklärt die Synode

zu Carthago, daß die Pelagianer vom wahren Christenthum gar keine Ahnung hätten, daß sie nicht den freien Willen vertheidigten, sondern ihn in eitlen Stolz verwandelten, der Gnade aber keinen Raum ließen n).

Theodor. Sollte bei dieser Differenz nicht schon eine ganz verschiedene Vorstellung von dem Wesen der Freiheit zu Grunde liegen? Ich ahne so etwas, kann mirs nur noch nicht so recht deutlich machen.

Ottomar. Du hast ganz recht gesehen, Theodor. Dieser Sache können wir aber erst später mehr auf den Grund kommen. Für jezt genügt es, zu erkennen, daß unter Freiheit die Pelagianer nichts anderes verstanden, als das Vermögen, zu wählen zwischen gut und böse und daß sie nun ebendieß Vermögen, womit wir auch das Böse thun, Gott zuschrieben und den Ursprung desselben in seiner Kraft und Gnade fanden, wie Hieronymus bestimmt angiebt o).

Hermann. Der Hauptpunkt, worauf es jetzt zunächst ankommen dürfte, um den innern Zusammenhang dieser Lehren festzuhalten und zu überschauen, scheint mir darin zu liegen, daß Pelagius und seine Anhänger kraft ihres Begriffs von der Gnade, welche sich in dem Ver-

mögen zu wollen und zu handeln, erweiset, nothwendig behaupten mußten und wie ich schon oben erinnert, auch wirklich und ausdrücklich behaupteten, der Mensch befinde sich noch jetzt in der Möglichkeit, alles Gute zu thun: denn dieß Vermögen schloß zugleich in sich die Möglichkeit der Freiheit von allem Bösen und hiemit schien ja bestimmt genug erklärt zu seyn, daß die ursprünglich von Gott geschaffene Natur noch jezt in jedem Menschen unverlezt und unbefleckt zum Vorschein komme und daß es lediglich auf ihn und die Macht seines Willens ankomme, alles Gute zu thun und alles Böse zu lassen. Das ist die Seite des Pelagianischen Lehrbegriffs, der Augustinus am gewaltigsten entgegentrat und worüber wir von Ottomar etwas näheres erwarten dürfen. Von dieser Seite finde ich bei Augustinus die Pelagianische Lehre am bestimmtesten aufgestellt in seinem 94. Brief. Denn da sagt er unter andern: eine neue Ketzerei, feindselig gegen die Gnade Christi, hat sich gegen die Kirche Christi aufgemacht: doch ist sie noch nicht offenbar von der Kirche getrennt: die Ketzerei solcher Menschen nämlich, die es wagen, der menschlichen Schwachheit soviel Macht beizulegen, daß sie behaupten, dieß allein gehöre zur Gnade Gottes, daß wir

mit dem freien Willen und der Möglichkeit nicht zu sündigen, geschaffen sind und Gottes Gebote empfangen haben, die von uns dann erfüllet würden p).

Ottomar. Nachdem uns Hermann selbst diese Thür aufgemacht hat, wollen wir ohne Zögern eingehen, wiewohl ich es nur thun kann in dem Gefühl, wie wenig ich euren Erwartungen entsprechen werde. Wollte ich euch jedoch diese Sache in ihrem ganzen Umfange vortragen, so müßte ich wenigstens die Hälfte des zehnten Theils der Werke des Augustinus und noch gar vieles aus der Schrift von der Stadt Gottes dazu ausziehen; das aber kann unsere Absicht nicht seyn, sondern nur, die Fäden des innern Zusammenhanges seiner Lehren zu erkennen und wie eins sich nothwendig aus dem andern ergiebt.

Hermann. Die Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde meinst du ohne Zweifel: denn allerdings ist darauf die ganze Augustinische Vorstellung von der Gnade und Freiheit gebaut und du würdest ohne sie uns zunächst zu entwickeln, nicht aus der Stelle kommen können.

Ottomar. Ueberhaupt wie einer urtheilen werde über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit und das Bedürfniß der erstern, hängt

durchaus und vorzüglich davon ab, wie er von dem ursprünglichen Zustande des Menschen, seiner ersten Sünde und den Kräften denkt, so er vor und nach dem Fall gehabt hat. Denn ein ganz anderes System von Gedanken über Gnade und Freiheit muß nothwendig herauskommen, wenn man den Menschen denkt als noch jetzt in dem ursprünglichen Zustande sich befindend, worin er aus der Hand seines Schöpfers hervorgegangen, oder ob man mit der Schrift annimmt, einen großen und allgemeinen, auf alle, die da geboren werden, sich erstreckenden Schaden habe die Natur erlitten und es fehle viel, daß sie noch jetzt sich in ihrer ursprünglichen Integrität befinde.

Theodor. Mit der Schrift, sagtest du. Mit dieser Erklärung würdest du denen wenig gefallen, welche an der Schrift so lange deuteln, bis ihnen das Wesentliche von dieser Lehre unter den Händen, wie Wasser, zerrinnt und dann sagen, sie könnten sie nicht finden in ihr, oder, nach der jezt vorzüglich beliebten hermeneutischen Ansicht, sagen, dergleichen sei zwar in der Schrift offenbar zu lesen, aber doch nicht zu glauben.

Ottomar. Mit solchen haben wir es glücklicherweise hier nicht zu thun und da sie der

Schrift nicht glauben, werden sie natürlich dem Augustinus noch weniger glaubeu, vielmehr sagen, er sei der Erfinder dieser Lehre und sich auch so nicht einmal darum bekümmern, ob sie wahr oder falsch, sondern, weil sie das letztere ganz willkührlich einmal bei sich festgesetzt haben, sie nun ganz sicher schon völlig los geworden zu seyn denken.

Hermann. Das ist gewiß und nicht zu bezweifeln, Augustinus wollte durchaus nichts anderes und nichts weiter, als die Schrift vertheidigen gegen die Pelagianer, die Ideen der Schrift über Sündenfall und Gnadenbedürfniß entwickeln und daß er gar erst ein neues Dogma erfunden, welches er eben den Pelagianern als ihr größtes Verbrechen anrechnete, können nur solche behaupten, von denen du eben sprachest und können sie nur denen aufbinden, die, wie sie selbst, nie einen Blick in Augustinus Schriften gethan haben.

Theodor. In der That, die Art, wie manche Neuere vom Augustinischen System sprechen, involvirt bey ihnen gemeiniglich zugleich die Behauptung, daß es ein schriftwidriges und später und menschlich ganz nach Belieben oder Vorurtheil von ihm erfundenes sei.

Ottomar. Das ist die Folge davon, daß

sie das richtige Verhältniß der Kirche zur Schrift, sowie der Theologie zur Religion niemals erkannt haben. Denn sonst würden sie die Substanz des Glaubens unter den menschlichen Reflexionen darüber, unter der Vertheidigung des Glaubens und in den Mittelgliedern der speculativen Erkenntniß nicht aus den Augen verlieren.

Hermann. Allein wenn wir dir auch zugeben, daß Augustinus nichts anderes wollte, als die Schrift und ihre Lehren über diesen Gegenstand gegen alle Angriffe und Verletzungen derselben vertheidigen, müssen wir uns nicht doch das Recht vorbehalten, seine Erklärungen wiederum nach unserer Ueberzeugung und Kenntniß der Schrift zu prüfen? denn er konnte irren und hat vielfältig geirrt.

Ottomar. Gewiß; nur daß es uns nicht fehle an einem Prinzip für diese Kritik. Denn die historische kann nur Thatsachen ausmitteln und auch in der Lehre nur nachweisen, daß dieses oder jenes wirklich die Lehre dieses oder jenes Mannes gewesen und darauf kommt es allerdings zunächst an; aber bis zur Erkenntniß der innern Wahrheit oder Falschheit einer Lehre bringt sie es nicht und ohne diese dogmatische Kritik bleibt es doch mit jener allein etwas sehr

lahmes und halbes. Für eine solche ganz oberflächliche, blos historische und am Aeußerlichen stehen bleibende Erkenntniß ist es genug, daß sie sieht, wie etwas der Art, wie Augustinus unsern Gegenstand behandelt, vor ihm nicht in der Kirche vorhanden war, um zu urtheilen, seine Lehre sei durchaus und auch im Wesentlichen neu und abweichend von der Lehre der Schrift und der älteren Kirche. Ich will gewiß am wenigsten läugnen, daß Augustinus Behandlung dieser Lehre nicht nur eigenthümlich, sondern auch mit mancherlei Fehlern und Irrthümern behaftet war, die allein auf seine Rechnung kommen: wer aber die Grundideen seiner theologischen Erkenntniß für neu und abweichend vom christlichen Glauben hält, kennt die Lehre der Schrift und der ältern Kirche nicht. Das ist gewiß, daß die Kirche durch Augustinus erst zum völligen, klaren und entwickelten Bewußtseyn der christlichen Lehre von der Sünde, Gnade und Freiheit gelangte und die christliche Religion überhaupt bis dahin noch in keinem Kirchenlehrer eine so tiefe, reiche und umfassende Erkenntniß ihrer Lehren erzeugt hatte, als in ihm. Wie die Glaubenswahrheiten der Schrift, so hatte er auch alle Fäden der Ueberlieferung derselben aus der christlichen Vorzeit

in sich aufgenommen und was auf dem Grunde der Schrift Glaube aller vorhergehenden Jahrhunderte gewesen war, wie wenig auch von diesen theologisch erkannt und entwickelt, wollte er eben so gut vertheidigen gegen die Pelagianer, als die Schrift selbst. Daher denkt und fühlt er sich durchaus und bei jedem Schritt in völliger Uebereinstimmung mit allen früheren Kirchenlehrern, deren Lehre er gewiß besser kannte, als irgend einer in der folgenden Zeit und er leugnet nicht, daß manche von ihnen sich noch sehr unbequem ausgedrückt und eine unvollkommene Lehre hierüber vorgetragen haben, so lange kein häretischer Widerspruch in diesen Lehren ihnen eine genauere Untersuchung derselben zur Pflicht gemacht hatte. Dieses ist das wahre Verhältniß der früheren Kirchenlehrer zu ihm und seine wahre Stellung gegen die frühere Lehre, nicht aber die, so man ihm oft schon angedichtet, als ob er in einem innern Widerspruche mit dem frühern Kirchenglauben gestanden und ganz unerhörte Dinge auf die Bahn gebracht hätte. Er entwickelte nur tiefer, reicher und vollständiger, was ihm in den Lehren der Schrift und in den Glaubenselementen der Kirche gegeben war. Diese Entwickelung, dieß hellere Bewußtseyn, diese theologische Deduction dessen,

was wesentlich im christlichen Glauben enthalten war, ist das Neue an seiner Lehre, sein Verdienst und das eigentlich Geschichtliche desselben und unterscheidet ihn von allen früheren Lehrern der Kirche. Hiedurch aber hat er in dem innern Wesen der christlichen Kirche nichts geändert und ihr keine eigene Erfindungen, keine neuen Glaubensartikel aufgedrungen, sondern nur eine bestimmte und ausgebildete Auslegung und Erkenntniß derselben aufgestellt, welche, wenn sie nicht zu allen Zeiten im Wesentlichen mehr oder weniger die der Kirche gewesen wäre, die Kirche nachher sich auch nicht hätte aneignen und für die ihrige erklären können.

Theodor. Du meinst also, wenn ich recht sehe, die da annehmen, Augustinus sey im Widerspruch mit der Schrift und Kirchenlehre gewesen, wollen entweder die Schrift außer der Kirche haben und noch verstehen, oder sich hiemit selbst blos vom Glauben an die Lehre der Schrift und Kirche desto gewisser dispensiren und ihre Individualität in jener bespiegeln und aus ihr entnehmen.

Ottomar. Bei den meisten wenigstens läuft es doch zuletzt da hinaus. Denn dasselbige sagen sie doch auch von allen Vertheidigungen und genaueren Bestimmungen des Glau-

bens auf den Synoden zu Nicäa, Ephesus und Chalcedon, und wenn man soviele der neuern Darstellungen dieses Gegenstandes betrachtet, so sieht man deutlich, daß den Verfassern es ganz lieb, wenigstens gleichgültig gewesen wäre, wenn die christliche Kirche sich in eine Sabellianische oder Arianische, oder Nestorianische verwandelt oder den Pelagianischen Lehrbegriff statt des Augustinischen angenommen hätte. Denn warum das doch nicht gut angegangen, wissen jene Dogmenhistorien nicht zu sagen.

Waldemar. Erklären sogar das zu wissen für Befangenheit.

Ottomar. Ja der herrlichen Unbefangenheit, die uns das Nichtwissen des Wahren giebt. Die Strafe ist, daß ihnen dann jeder Unsinn eines Gnostikers gut genug und von mehr Werth seyn muß, als das erhabenste Theologumenon eines christlichen Kirchenvaters. Doch zur Sache. Ich hoffe, in zwei Hauptsätzen des Augustinus Lehre von der Erbsünde darstellen zu können. Der erste ist dieser. Es giebt eine Sünde welche sich vom ersten Menschen bis auf den letzten herab verbreitet, kraft der natürlichen Fortpflanzung von dem ersten und als die Sünde der Natur und als Quelle aller wirklichen

Sünden anzusehen ist. Was an diesem Satze der Lehre der Schrift vollkommen entspricht, war nicht das Neue daran, sondern nur die Kraft und der Scharfsinn, womit Augustinus ihn vertheidigte gegen die Pelagianer.

Hermann. Erlaubst du es, so stelle ich gleich die Lehre von diesen dagegen auf. Da sie eigentlich mehr nur leugneten, als positiv behaupteten und lehrten, so ist die Sache kurz abzumachen. Sie begriffen die allgemeine Herrschaft des Bösen aus dem Beispiel, welches der erste Mensch seinen Nachkommen gegeben und aus der Angewohnheit bei diesen und leugneten eine Fortpflanzung der Sünde auf dem Wege der Natur gänzlich. Alles Gute und Böse, sagten sie, wodurch wir Lob oder Tadel verdienen, wird nicht mit uns geboren, sondern von uns gethan. Vor der Sünde, welche der Mensch aus freiem Willen thut, ist in dem Menschen nur, was Gott geschaffen. Der Mensch wird, wie ohne Tugend, so auch ohne Sünde geboren. Sie lehrten, Adam habe durch seine Sünde Niemanden geschadet, als sich selbst, und die Kinder würden noch jetzt in dem nämlichen Zustande geboren, in welchem sich Adam befand vor der Uebertretung q).

Theodor. Offenbar hatten sie hiebei aus-

schließlich, was von der wirklichen Sünde gilt, im Auge, von der es allerdings und auch in Augustinus Sinn gilt, daß sie ohne eigenen Willen nichts ist.

Ottomar. So ist es. Sie gingen nur nicht ein in den allgemeinen Grund dieser wirklichen Sünden und wollten nichts wissen von dieser in allen Menschen gleichen Quelle aller der in den wirklichen Sünden hervortretenden und ungleichen Erscheinungen desselben. Und das ist schon das so sehr Einseitige und Oberflächliche der pelagianischen Vorstellung: denn wenn sie nun mit Augustinus bekannten, daß alle Menschen Sünder seyen, so hätte schon dieß Bekenntniß einer obgleich nur geschichtlichen Wahrheit sie auf einen tiefern Grund führen müssen. Nach Augustinus hat der sündigende Mensch nicht neben dieser seiner wirklichen Sünde noch die angeborne, sondern diese ist wesentlich eins mit jener, und alle actuellen Sünden sind nur die einzelnen Formen von jener, welche die menschliche Natur als solche sich zugezogen. Ohne diese allgemeine Sünde würde keine besondere eines Jeden möglich seyn. So, daß eigentlich die Erbsünde nichts anderes ist, als die Anlage zu allem möglichen Bösen, und wie sollte nun dieser allgemeine, in allen Menschen gleiche Ur-

sprung des Bösen, diese Wurzel der Sünde, wodurch die Creatur Gottes entweihet worden, etwas Gutes und nicht vielmehr das eigentlich Böse seyn in unsrer Natur, auch wenn es nicht zu wirklichen Sünden kommt? Darin und dadurch, daß einer vom andern erzeugt wird, pflanzt sich an dem ursprünglich Guten unserer Natur das ursprünglich Böse fort, und so kommen wir stets auf den ersten Menschen zurück, und ist seine erste Sünde der Grund aller in ihm und seinen Nachkommen. In Augustinus Vorstellung ist Adam nicht blos ein Individuum, sondern zugleich der Stammvater, ja die Idee des menschlichen Geschlechts und von diesem in nichts verschieden. Die menschliche Natur existirte, sagt er, nicht außer ihm, sie war in ihm ganz vollständig, und so waren alle Menschen in ihm oder Er, und eben darum bleibt keiner unberührt von seiner Sünde, sondern sie ist die gemeinsame aller Menschen; in und mit ihm haben sie alle gesündigt, sofern durch seine Sünde die menschliche Natur sich depravirte und sie alle dieselbige Natur mit ihm theilen. Denn obgleich wir noch nicht besonders und eigends existirten, so war doch schon die seminale Natur vorhanden, aus der wir abstammen sollten r). Bei dieser Lehre stützte

er sich vornehmlich auf die Stelle Röm. 5, 12., und sie erläuterte er oft und in den verschiedensten Wendungen; in ihr fand er die deutlichste Lehre von der Erbsünde, doch setzte er mit ihr noch viele andere in Verbindung.

Theodor. Wie urtheilst du aber von der in neuern Zeiten oft wiederhohlten Behauptung, daß Augustinus kein Griechisch gewußt, daß er das ἐφ' ᾧ durch in quo (omnes peccaverunt) übersezt, da es doch nur so viel sagt als quandoquidem, und die Kirche also die Lehre von der Erbsünde einem Sprachfehler des Augustinus zu danken habe.

Ottomar. Ich gönne gern einem Jeden, der dadurch die Wahrheit los zu werden denkt, diesen armseligen Trost und Nothbehelf. Denn gesezt, es wäre dem so, wie man vorgiebt, ist dadurch wohl die Idee selbst widerlegt? Uebrigens wenn Augustinus nicht so viel Griechisch verstand, als Hieronymus, so durfte er nur wenig wissen, um das Richtige hierin zu sehen. Wenn er das ἐφ' ᾧ durch in quo übersezte und es auf Adam bezog, so that er das ganz im Sinne anderer Stellen, die dasselbe auf andere Weise sagen. Und wenn Luther das in quo durch dieweil übersezte und die kleine Hülfe, die ihm aus dem in quo hätte erwachsen

sen können, verschmähete, hat er wohl damit zugleich die Augustinische Lehre von der Erbsünde aufgegeben?

Hermann. Wichtiger scheint mir der Einwurf, den schon die Pelagianer selbst vorbrachten, er bringe die Sünde in eine solche Verbindung mit der menschlichen Natur, daß diese nicht mehr für ein Werk Gottes könne gehalten werden.

Ottomar. Diesen Vorwurf, er halte die Natur selbst für Sünde, die Ehe für ein Werk des Teufels und dergleichen, widerlegt Augustinus oft und ausführlich. Er unterscheidet deshalb die Natur als Werk Gottes sehr genau von demjenigen, was durch der ersten Menschen Sünde und Schuld aus ihr geworden s). Durch die Verführung, welche in sie gekommen und den Ungehorsam, wodurch der Mensch in die Verführung eingewilligt hat, ist die Natur, die, als Werk Gottes, gut, nur nicht mehr, was sie ursprünglich war. Sondern zugleich mit der Natur pflanzet die Vitiosität der Natur sich fort t). Wie es also geschieht, daß selbst der aus einem Ehebruch erzeugte Mensch, als solcher, Gottes Creatur, und als Gottes Geschöpf auch gut ist, so geschieht es auch, daß selbst aus rechtmäßiger Ehe erzeugte allzumal

Sünder sind, und daß selbst die Wiedergeburt und Heiligung der Eltern sich nicht erstreckt auf die Kinder, die von ihnen erzeugt wurden, sondern daß diese dem Fluch der Abstammung von dem ersten Menschen unterworfen sind u). Daß das Zeugungsgeschäft nicht mehr in seiner ursprünglichen Ordnung und Reinheit ist, in der es immer hätte geschehen können, wäre der Mensch nicht gefallen und zwar ohne unwillkührliches Gelüsten, rein allein auf Antrieb seines freien Willens geschehen seyn würde, dieses beweiset auch die verschämte Art, womit es selbst sowohl, als Alles was darauf Beziehung hat, jetzt den Augen der Menschen entzogen wird w). Augustinus lehrt, wäre der Mensch nicht gefallen, so würde die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts so wenig etwas gehabt haben, dessen die Menschen sich zu schämen hätten, als der Landmann sich schämt, wenn er den Weitzensaamen der Erde anvertraut und daß die Zeugung, wie die Besaamung des Feldes, rein und unbefleckt nur ein Werk seines Willens würde gewesen und geblieben seyn x). Zur Natur, die von Gott ist und gut, gehört es, daß Mann und Frau sich suchen und verbinden: eine Folge der ersten Sünde hingegen ist es, daß es nicht ohne unwillkührlich Gelüsten und Schaam ge-

schehen kann: gut ist das Geschäft der Zeugung nicht dadurch, daß Eltern Sünder erzeugen, sondern dadurch, daß sie solche erzeugen, welche durch Christum sollen wiedergeboren werden y). Und so konnte, nach dieser sorgfältigen Unterscheidung der Natur von der Sünde Augustin mit Recht sagen: für den Schöpfer aller Menschen, wiewohl sie unter der Sünde gebohren werden und verloren gehen, falls sie nicht wiedergebohren werden, halte ich einzig und allein Gott. Denn durch Verführung des Teufels ist oben aufgesäet worden die Sündhaftigkeit, wodurch sie unter der Sünde gebohren werden, nicht die Natur geschaffen worden, wodurch sie Menschen sind z). Ursprünglich also durch den Willen, durch den Ungehorsam des ersten Menschen entstanden, haftet die Sünde nur an der Natur, ist sie sündhaft geworden in ihm und allen Nachkommen desselben a2).

Waldemar. Es ist schwer zu begreifen, wie man nach diesen Erklärungen noch der Lehre des Augustinus den Vorwurf des Manichäismus machen konnte.

Ottomar. Darauf werden wir nachher noch einmal zurückkommen. Der zweite Satz ist dieser: Die vom ersten Menschen herab sich über alle erstreckende Sünde

oder die Erbsünde verbreitet zugleich das ganze Elend, die Schuld und Strafe der Sünde über alle Nachkommen Adams. Die Schuld, als Strafe der Sünde, ist ihrer Natur nach innigst an diese geknüpft; indem sich also die Sünde des ersten über alle erstreckt, kann sie in diesen nicht ohne ihre Folgen, nicht ohne die Schuld, nicht ohne die Strafe der Sünde seyn. Hier kommt nun vorzüglich als Hauptpunkt die Lehre von der Imputation der Adamitischen Sünde in Erwägung.

Hermann. Ich will nur kurz erinnern, daß die Pelagianer auch in diesem Sinne behaupteten, Adam habe durch seine Sünde Niemanden geschadet, als sich selbst und daß sie wie die Sünde, so auch die Schuld desselben als etwas allen übrigen Menschen fremdes ansahen.

Ottomar. Aus dem Augustinischen Standpunkt dargestellt, lautet diese ideenlose Lehre der Pelagianer eigentlich so: Adam und die menschliche Natur sind als wesentlich außer einander anzusehn und da somit seine Sünde die menschliche Natur nicht angeht, sondern nur ein gewisses Individuum, so trifft auch alle übrige Menschen der Fluch nicht, den Gott auf

die Uebertretung seines heiligen Willens gelegt hat.

Hermann. Die Pelagianer machten deshalb hier die Lehre von der Sündenvergebung geltend und sagten: es könne auf keine Weise zugegeben werden, daß Gott, der den Menschen ihre eigenen Sünden vergiebt, ihnen fremde zurechnen werde b2).

Ottomar. Auch hiebei liegt in den Pelagianern, wie schon bemerkt worden, der Gegensatz zwischen wirklicher und angeborner Sünde zu Grunde und gleich wie sie diese fälschlich betrachteten, als wären sie in Augustinus Vorstellung absolut außer einander, so stellten sie auch den ersten Menschen außerhalb der menschlichen Natur und Gattung hin. Augustinus zeiget dagegen, wie mangelhaft und sich selbst widersprechend diese Lehre sei, er lehret, daß Adam, als Repräsentant und Stammvater des menschlichen Geschlechts die Schuld der Sünde nicht blos für seine Person trug und daß wie seine Sünde, so auch seine Schuld nicht für etwas, allen übrigen Menschen, die von ihm abstammen, fremdes anzusehen sei, sowohl, weil in allen ihren wirklichen Sünden sich sein Ungehorsam gegen Gott wiederhohlt durch Einstimmung in seine Sünde, als auch weil da-

rum, daß auch schon vor den wirklichen Sünden die Sündhaftigkeit der gemeinsame Zustand Aller ist, sie nichts desto weniger, sondern vielmehr ebendarum zugleich der eines Jeden einzelnen ist. Wie also einerseits bei ihm die Sünde aus seinem Willen entsprang, so kommt sie, obwohl von Eltern auf die Kinder fortgepflanzt und diesen in so fern fremd, doch in der That immer in ihrem eigenen Willen zum Vorschein und wie sie andrerseits einen allen gemeinschaftlichen Zustand bildet, so ist sie auch keinem einzelnen fremd c2).

Waldemar. Nicht also, wie die Pelagianer thaten, ist diese Lehre zu verstehen so, als ob Adam die Sünde und Schuld gehabt, seinen Nachkommen aber, gleich als wären sie unsündhaft und somit unschuldig, blos die Schuld seiner Sünde zugerechnet würde.

Ottomar. Das ist vielmehr nur die verkehrte Voraussetzung und Vorstellung der Augustinischen Lehre, in der man gemeiniglich dagegen streitet. Sondern in und mit der Erbsünde, dadurch, daß sie alle auf dem Wege der Natur sich seiner Sünde theilhaftig machen, nehmen sie Theil auch an seiner Schuld und ist also seine Sünde und Schuld zugleich die ihrige d2). Für einen also, der das erstere

annahm, folgte das andere von selbst und es erscheint wohl als sehr verkehrt, von Ungerechtigkeit Gottes und Unschuld der Menschen zu reden, sobald man die allgemeine Sündhaftigkeit zugegeben.

Theodor. In der Idee selbst aber, sollte ich denken, müßte ein Jeder mit Augustinus einig seyn. Denn was will diese ganze Lehre von der Erbsünde, und daraus entspringenden Sündenschuld anders sagen, als: die erste Sünde eines Jeden liegt über alles Selbstbewußtseyn hinaus.

Ottomar. Das ist unstreitig das Mark dieser Lehre, und wer sich diesen Satz ganz entwickelt, müßte bald auch erkennen, daß ein Jeder diese seine erste Sünde zugleich gewollt hat und auch nicht, daß sie ihm fremd und nichts desto weniger sein eigen war, und eine solche, deren Schuld er zu tragen hat. Die Strafe der Uebertretung aber, die Verdammniß, bezieht sich auf den ganzen Menschen nach Leib und Seele. Wenn Augustinus lehrte, durch die Sünde sey der Tod in die Welt gekommen, so ist das noch wörtlich Lehre der Schrift. Wenn er aber sagte: Adam und seine Nachkommen würden nicht gestorben seyn, wenn sie nicht gesündiget hätten, wovon die Pelagianer gleichfalls die entgegen-

gesetzte Lehre aufstellten e2), so war dieß nur derselbige Satz in anderer Form †). Eben so wenig war wesentlich davon verschieden die Lehre, der Urmensch sei vor der Sünde unsterblich gewesen, als Folge der ihm von Gott anerschaffenen Weisheit und Unschuld f2). Nur daß eben an diesen Begriff der Unsterblichkeit sich die Verwirrung leicht anknüpft und die Meinung, Augustinus habe gelehrt, der Urmensch habe vor der ersten Sünde überhaupt nicht sterben können, welches ganz fälschlich ihm beigemessen wird. Sondern er behauptet nur, der Mensch sei vor der Sünde unsterbend gewesen, vor der ersten Sünde sei er nicht gestorben, und würde ohne die Sünde nie gestorben seyn, nicht aber behauptet er, der Mensch habe überhaupt nicht sterben können, welches er ja bewies durch den Sündenfall, sondern nur, er hätte auch können nicht sterben, falls er nämlich nicht gesündiget hätte.

Theodor. So sehr diese Distinction dem oberflächlichen und ideenlosen Nachdenken leer und unnütz zu seyn scheint, so giebt sie doch viel Licht über die Art, wie man diese Sache sich Gottes und der Schrift würdig zu denken hat.

Ottomar. Denn der Apostel sagt nicht, lehrt Augustinus, der Leib sei von wegen der

Sünde sterblich geworden, sondern der Tod selbst sei durch die Sünde gekommen. Nämlich vor der Sünde gedacht kann man den Leib in Einer Beziehung sterblich, in einer andern unsterblich nennen, sterblich, weil er sterben konnte, unsterblich, weil er auch nicht sterben konnte. Denn ein anderes ist, nicht können sterben (non posse mori), wie Gott dergleichen unsterblicher Wesen einige geschaffen hat; ein anderes, können nicht sterben (posse non mori) in welcher Art der erste Mensch immortal geschaffen worden, welches ihm verliehen war vonwegen des Lebensbaumes, nicht vonwegen der Einrichtung der Natur (non de constitutione naturae) 92).

Theodor. Der Unterschied von mortale und mortuum, zwischen mortalitas und mori, ist mir klar; auch sehe ich ein, daß das erstere hätte seyn können, ohne das andere und das ist unstreitig Augustinus Meinung. Er war somit weit davon entfernt, dem Urmenschen Unsterblichkeit unbedingt zuzuschreiben. Allein unklar ist mir noch, wie denn Augustinus den Zustand der Unsterblichkeit sich dachte vor dem Fall zugleich mit dem mortalen Körper.

Ottomar. Augustinus denkt sich dieses so, Adam würde, falls er nicht gesündiget hätte, ohne Dazwischenkunft des Todes den Uebergang

aus der Mortalität in die Immortalität gefunden haben. Ich finde dies eine sehr erhabene und auch der Schrift gemäße Vorstellung. Er erklärt sich hierüber gegen die Pelagianer also: Obgleich Adam dem Leibe nach Erde war und einen animalen Leib trug, worin er geschaffen war, doch würde sich derselbe, falls es nicht zur Sünde gekommen wäre, in einen geistlichen Leib verwandelt haben und ohne Gefahr und Dazwischenkunft des Todes zu jener Unverweslichkeit übergegangen seyn, welche den Gläubigen und Heiligen verheißen ist. Das Verlangen danach haben wir wohl alle in uns, wie wir auch aus 2. Cor. 5, 2. ersehen. Also wenn Adam nicht gesündiget hätte, durfte er nicht erst seines Körpers entkleidet, sondern nur überkleidet werden mit der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit, also, daß verschlungen wurde das Sterbliche vom Leben, d. i. vom animalen zum spiritalen überging. So kann auch dieser unser Leib der Krankheit ausgesetzt seyn (aegrotabile), ohne daß es je mit ihm zu einer Krankheit komme h2). Die Nothwendigkeit des Todes hingegen, sagt er, hob an von dem Augenblicke, da er gesündigt hatte, obgleich er nach der Sünde noch lange lebte.

Theodor. Die göttliche Androhung des

Todes bezieht er also auf die durch die Sünde erfolgende Nothwendigkeit des Todes überhaupt, nicht auf den Augenblick des Sterbens allein, sondern auf die Abnahme und Verschlimmerung aller körperlichen Kräfte.

Ottomar. So lehrt er i2). Sowie das Gesetz von den Ureltern übertreten war, wurde von ihren Gliedern der Tod als eine tödliche Krankheit, empfangen. Und wir werden alle geboren mit dieser Nothwendigkeit des Todes. Denn was anderes beginnen wir, ich will nicht einmal sagen, wenn wir geboren, sondern schon von dem Augenblicke an, wo wir empfangen werden, als eine Krankheit, an der wir ohne Zweifel werden sterben müssen k2). Augustinus entwickelt das sehr schön, indem er zeigt, wie nicht das Ende des Lebens allein Tod zu nennen, vielmehr das Leben selbst ein beständiges Sterben sei, wie der Schmerz der Geburt und der erste Schrei des Kindes bezeugt. Nicht das ist der Tod, sagt er, dessen schmerzliche Empfindung wir in den Sterbenden wahrnehmen. Denn so lange sie noch empfinden, leben sie und leben sie noch, so muß man eher sagen, daß sie vor dem Tode sind, als im Tode, weil er, wenn er kommt, alle körperliche Empfindung aufhebt. Niemand ist also ein Sterbender, als

sofern er lebt und also ist einer und derselbige, der da lebt und stirbt, aber dem Tode sich nähernd, vom Leben sich entfernend, doch noch im Leben, weil die Seele noch in dem Körper ist, noch nicht aber im Tode, weil die Seele noch nicht aus dem Körper gewichen ist. Sobald der Mensch angefangen hat, in dem Körper zu seyn, der einst sterben soll, wird beständig fort in ihm dieses bewirkt, daß der Tod komme. Denn das bewirkt die Veränderlichkeit desselben die ganze Zeit des Lebens hindurch (wenn man das anders noch ein Leben nennen kann), daß man zum Tode komme. Denn Niemand ist, der ihm nicht näher wäre nach einem Jahr als vor einem Jahr, der ihm nicht näher wäre morgen, als heute, oder heute, als gestern, oder im nächsten Augenblicke näher als jetzt. So ist die ganze Lebenszeit nichts, als Lauf zum Tode und Niemanden ist vergönnt, auch nur ein wenig stille zu stehen oder langsamer zu gehen. Wer mehr Zeit zum Tode braucht, geht darum nicht langsamer, sondern macht nur eine längere Reise. Das Leben ist in seinem Gange zum Tode eine beständige Detraction des Lebens 12).

Waldemar. Ich finde dieses überaus tief und geistreich.

Ottomar. Allein die Folge der Sünde er-

streckte sich nicht blos auf den Leib, sonderu auch auf die Seele und dieser zweite Tod ist viel schlimmer noch, als der erste, denn er besteht darin, daß, wie der erste darin, daß der Leib von der Seele, so die Seele von Gott verlassen wird, der das Leben, die Seele unserer Seele ist, gleich als hätte Gott in jenem Gebot: welches Tages ihr davon esset, sollt ihr des Todes sterben, gesagt: welches Tages ihr mich verlasset durch eure Ungerechtigkeit, will ich euch verlassen durch meine Gerechtigkeit. Und, wie der Ungehorsam die Ursach des Todes überhaupt, so ist dieser geistliche Tod die Ursach des leiblichen. Also stammt alles Elend von der Sünde m2). Was den Verstand betrifft, so ist durch die Erbsünde das Licht der Vernunft in demselben erloschen und Augustinus beschreibt ausführlich in der Schrift von der Stadt Gottes, wie ebendaher die greuliche Unwissenheit, das Irren und Zweifeln in allen Menschen entstanden, welches nur mit großer Mühe und Schwierigkeit, durch Schmerz und Furcht und Anstrengung von Jugend auf, bis zu einem gewissen Grade überwunden wird. Mit dieser Verfinsterung des Verstandes ist aber zugleich da die Liebe der Welt und ihrer Eitelkeit und Vergänglichkeit, also, daß jedes Verbrechen dem

Menschen möglich ist. Denn wie im Verstande das Licht der wahren Erkenntniß, so ist auch in und mit der angebornen Sünde zugleich die wahre Freiheit im Willen erloschen n 2).

Waldemar. Hier wären wir also an dem Punkte, um dessentwillen dir diese ganze Entwickelung gleichsam als Einleitung nöthig war zur Lehre von der Freiheit und Gnade und ich gestehe, daß mir der innere Zusammenhang dieser Ideen in Augustinus Theorie und im Sinne der Schrift durchaus klar ist.

Hermann. Auf alles dieses gründet sich ohne Zweifel der erste Kanon der Synode zu Oranges vom J. 529. worin die Lehre der Pelagianer verdammet wurde, nach welcher nicht durch die Uebertretung Adams der ganze Mensch, nach Leib und Seele ins Schlechtere verändert worden wäre und er die Freiheit unverletzt behalten hätte o 2).

Ottomar. Lasset mich jetzt nur noch kurz hinzufügen, was wesentlich damit zusammenhängt. Der Pelagianischen Vorstellung von der Freiheit, soweit sie Hermann uns bis jetzt in ihrem Hauptbegriffe entwickelt hat, tritt scharf genug die Augustinische Lehre vom Verlust aller wahren Freiheit entgegen und wie die Pelagianische Vorstellung das Vermögen des Men-

schen voraussezte, alles Gute zu thun und alles Böse zu unterlassen, so stüzte die Augustinische sich auf die Lehre von der Erbsünde und dem gänzlichen Unvermögen des natürlichen Menschen zum Guten. Dieses angeborne Verderben ist, nach Augustinus Lehre, so groß, daß es an und für sich schon hinreicht zur Verdammung des Menschen, auch wenn es nicht mit ihm zu wirklichen Sünden kommt. Denn obwohl, sagt er, die Verdammniß derer schwerer ist, die zur Erbsünde auch noch eigene Sünden hinzufügen und für jeden einzelnen schwerer, je schwerer einer sündigt, so reicht doch schon dieses, daß man ursprünglicherweise die Sünde sich zugezogen hat, hin, um nicht nur von dem Reiche Gottes, sondern auch von der Seligkeit und dem ewigen Leben (welches nicht so, wie die Pelagianer thaten, zu unterscheiden ist) ausgeschlossen zu werden und wozu wir allein durch Gottes Gnade gelangen können p2).

Theodor. Hierin ist offenbar die Nothwendigkeit der Kindertaufe begründet. Denn das vitium originis, wodurch sie der Verdammniß anheimgefallen, ist in den Kindern ebensowohl, als die Natur, in der sie von Gott geschaffen sind q2). Der tradux peccati, die concupiscentia, das Gelüsten, die böse Lust,

bleibt auch bei ihnen nicht aus, sondern entwickelt sich mit ihrer natürlichen Entwickelung zugleich. Es ist also ein wahrhaft sündhafter Zustand schon in den eben gebornen Kindern anzutreffen.

Ottomar. Es wird geboren, sagt Augustinus, in jedem Kinde ein Sünder, der eigenen That nach keiner, dem Ursprunge nach neu, der Schuld nach alt r2). Kinder ohne Taufe verstorben, befinden sich in der gelindesten Art von Verdammniß s2).

Waldemar. Dieß ist, wenn ich recht verstehe, so gemeint. Einerseits sind sie der eigenen Sünde so wenig als des eigenen Glaubens an Christum fähig gewesen, können daher unmöglich so hart, als die Erwachsenen bestraft werden. Andrerseits fällt ihnen doch die angeerbte Sündenschuld, welche sie durch die Geburt und Abstammung von dem ersten Sünder sich zugezogen haben, zur Last, und kommt ihnen dabei kein Bewußtseyn der Gnade Gottes in Jesu Christo zu statten oder zu Hülfe.

Ottomar. Das ist unstreitig die Meinung Augustins. Denn dazu hält er die Taufe und den Glauben der Kirche ihnen für nöthig, damit dieser fremde Glaube, wodurch sie Gott geweiht werden in der Taufe, ihnen zum vollkommen-

mensten Gegengewicht dienen solle gegen die fremde Schuld, die auf ihnen liegt.

Waldemar. Hieraus würde also folgen, daß wer nicht annimmt, von einer fremden Schuld seyen die Kinder wirklich beschwert, auch nicht annehmen konnte, daß der fremde Glaube, wie der der Kirche, den Kindern nüzlich seyn könne, und also die Taufe der Kinder keinen rechten Sinn hätte.

Hermann. Ich will nur dazwischen bemerken, daß Augustinus den Pelagianern allerdings von dieser Seite entgegentritt und sagt, sie wollten, daß der Erlöser den Kindern gar nicht nothwendig sei. Und allerdings sprechen sie die Kinder frei von dem Verderben, in welches sie, nach Augustinus, durch die Geburt verwickelt sind und von der Seuche des alten Todes, die sie durch ihre Abstammung von dem ersten Menschen sich zugezogen. Sie geben der Taufe nicht den Sinn, den er darin fand, daß sie nämlich dazu diene, den Kindern Reinigung von der angeerbten Sünde und Schuld, oder Vergebung dieser Sünde zu verschaffen. Sie fanden nicht nöthig, daß die geborenen dazu wiedergeboren würden durch die Taufe t2). Allein für überflüssig hielten sie doch deswegen die Taufe nicht, sondern lehrten, diese

Wiedergeburt der Kinder habe keinen andern Zweck, als sie zum Reich Gottes zuzulassen, nicht, sie von einer alten Sünde und Schuld zu befreien, sondern sie nur vom Guten zum Bessern hinüberzuführen.

Waldemar. Eine absolute Nothwendigkeit der Taufe oder Wiedergeburt nahmen sie also nicht an.

Hermann. Auch den nicht getauften versprachen sie, obgleich außer dem Reich Gottes, doch ein gewisses ewiges und seliges Leben u2).

Theodor. Ja das schien mir immer eine klägliche Auskunft zu seyn. Denn ist es nicht thörigt, zu sagen, einmal, nicht absolut nothwendig sei, daß die Kinder Gott geweiht und seiner Gnade empfohlen würden, und zweitens, sie sollten doch untergebracht seyn irgendwo im ewigen und seligen Leben und außer dem Reich Gottes für sich noch einen Wohnsitz der Seligkeit finden. Hierin ist Alles und das Verschiedenste, das Gott geweihte und das Nicht Gott geweihte ganz willkührlich aneinandergereiht und nur so angesehen, als sei das eine nur eine niedere Stufe des anderen w2). Anderseits kann ich nicht bergen, daß Augustinus mir jene in der Taufe vollzogene sinnliche und zeitliche Nachahmung einer ewigen und übersinnlichen That

Gottes, wodurch er sich das Menschengeschlecht weihet, mit dieser in eine viel zu tiefe Verbindung, ja diese göttliche That sogar in eine gewisse Abhängigkeit von jener menschlichen Handlung zu bringen scheint.

Ottomar. Sofern aber diese von jener abhängt und durch sie nothwendig gemacht wird, so, daß die Kirche die Gemeinschaft gottgeweihter, selbst nicht ist oder seyn kann ohne die Taufe, scheint es mir wenigstens ganz folgerecht und nothwendig. Denn, sage mir, würde nicht durch den pelagianischen Grundsatz die christliche Kirche selbst aufgehoben?

Theodor. Allgemein gedacht allerdings. Nur, wie ich mir einzelne Christen denke, die obwohl getauft, dennoch nicht selig werden, so muß ich auch Raum haben für den Gedanken, daß einzelne auch außer der christlichen Kirche, obwohl nicht leiblich getauft, dennoch selig werden.

Ottomar. Ich stimme dir darin ganz bei: denn solche sind gottgeweiht und haben die Taufe des Geistes empfangen, die auch bei unserer stets zu Grunde liegt. Aber hiemit würden wir doch, wenn wir auch nicht ganz dem Augustinus beitreten, der mir hierin allerdings auch von der Vorstellung seiner Zeit über die

Kirche etwas zu sehr abhängig scheint, noch immer nicht die pelagianische Lehre billigen, daß man könne Gott geweihet seyn und doch zugleich auch nicht, welches eigentlich das confuse oder vielmehr sich selbst widersprechende dieser Lehre ist.

Waldemar. In so fern diente die von Augustinus hier eingemischte Lehre von der Taufe recht dazu, zu zeigen, wie wenig die Pelagianer dafür hielten, die von Gott ursprünglich gut geschaffene Natur des Menschen sei entweihet worden durch seine erste und durch die Abstammung von ihm allgemein gewordene Sünde, so, daß sie konnten den Menschen in dieser Rücksicht sogar für unbedürftig halten der Weihung durch göttliche Gnade.

Hermann. Ja das ist richtig, von einer solchen, welche zugleich Sündenvergebung ist, wollte sie durchaus nichts wissen. Sie hielten die Natur des Menschen für gut und sahen die Aufnahme der Kinder in die christliche Kirche nur an als Beförderung derselben zum Besseren und nicht erst, wie Augustinus, als Befähigung zum Guten.

Ottomar. Und dazu schien ihm denn vor allem und wesentlich zu gehören die Sündenvergebung, die der in Sünden geborne nur erlangt durch die Gnade dessen, der ohne Sün-

den geboren x2). Denn eben hiedurch wird ihnen möglich und die einmal gegebene Taufe ist die wesentliche Bedingung, daß sie künftig auch für ihre wirklichen Sünden Vergebung erlangen können y2). Und so schließet sich dann nur an die Taufe alle Gnade des Evangeliums an: denn ist zwar durch die Taufe nicht das Prinzip der Sünde, so ist doch durch dieselbe die Schuld der Sünde erloschen und kann der Mensch von da an erst wachsen und steigen in seiner Heiligung und Beseeligung z2). Doch lasset uns aufstehen: denn es ist spät geworden und längst, fürchte ich, wartet man unser.

Theodor. Erlaube nur noch, daß ich dich hier an den schon berührten Vorwurf des Manichäismus erinnere, den schon die Pelagianer dieser Lehre wegen dem Augustinus machten und woraus man sich auch nachher oft die Augustinische Lehre zu erklären versucht hat.

Ottomar. Daß er die Natur an sich nicht für böse, daß er vielmehr Gott allein für den Urheber derselben und daher auch die Ehe an sich für etwas gutes hielt, haben wir schon gesehen. Daß der Mensch weder vom Teufel, noch für den Teufel geschaffen sei, zeigt er ausführlich in der Schrift von der Ehe und Lust. Daß ihm in dieser Lehre also der Manichäis-

mus, dem er in seiner Jugend ergeben war, nachgehangen, ist mir unglaublich, wenn er sich auch nicht außerdem noch so ausdrücklich und bestimmt mit dieser Lehre auseinander gesetzt hätte.

Theodor. Man müßte denn annehmen, daß er unbewußt darin wäre befangen geblieben und ohne es selbst zu wissen, die Folgen davon auf sich erfahren hätte.

Ottomar. Dann wäre die große Klarheit ganz unbegreiflich, womit er sich selbst die manichäische Lehre entgegensetzt und sie bestreitet. Die christliche Kirche, sagt er, lehret, die menschliche Natur sei von Gott, dem Guten, gut erschaffen worden, aber durch die Sünde vitiirt bedürfe sie des Heilandes, Christi. Die Manichäer sagen, die menschliche Natur sei nicht von Gott gut geschaffen und sei nachher von der Sünde befleckt, sondern von dem Fürsten der ewigen Finsterniß sei der Mensch aus der Vermischung zweier Wesen, welche immer waren und wovon das eine gut, das andere böse ist, geschaffen worden. Die Pelagianer und Cölestianer sagen, die menschliche Natur sei von Gott, dem Guten, gut erschaffen worden, sei aber in allen, die da geboren werden, ganz gesund, so, daß sie schon in früher Kindheit der

Heilung Christi nicht bedürften. Erkenne daher, setzt er zu Pelagius redend hinzu, in dieser deiner Lehre deinen Namen und höre auf, uns, die wir dich widerlegen, einen fremden Namen und Lehrbegriff vorzuwerfen a3).

Waldemar. Das ist, meines Erachtens, deutlich, genau und bestimmt gesprochen.

Ottomar. An einer andern Stelle sagt er: nicht wegen ihrer selbst, welche lobenswerth ist, weil Gottes Werk, sondern wegen der verdammungswürdigen Sünde, wodurch sie sündhaft geworden, wird die menschliche Natur verdammt. Und weswegen sie verdammt wird, deswegen ist sie dem Satan unterthan, weil auch er ein unreiner Geist, allerdings gut, sofern er Geist, aber böse, sofern er unrein ist, weil er Geist von Natur, unrein von wegen der Sünde, von welchem beiden das erstere von Gott ist, das andere von ihm selbst. Nicht also weil sie Menschen, sondern weil sie unrein sind, sind alle von Jugend auf ihm unterworfen b3).

Waldemar. Wenn, nach dem Pelagianischen Lehrbegriff, daß die Natur von Gott und gut geschaffen worden, verhindern sollte, daß an ihr die Erbsünde gefunden würde, und dieses mit jenem nicht zusammen seyn könnte, so begreift

man nicht, wie denn überhaupt böses an ihr entstehen konnte und wie die Pelagianer dieses, was sie doch auch nicht leugneten, sich dachten.

Ottomar. Dasselbige fragt Augustinus auch und sagt, daß sei eben die Ursach gewesen, warum die Manichäer gleich ursprünglich in Gott als Schöpfer das Böse mit dem Guten hätten zusammen seyn lassen, weil sie sich die Erscheinung des Bösen sonst nicht hätten erklären können. So seien sie auf den Irrthum gefallen, nicht die Natur, die von Gott aus nichts geschaffen und diesem Hang zum Bösen und Nichtigen sich hingiebt, sondern die Natur Gottes selbst mit allem Bösen erfüllt zu denken. Allein, setzet er hinzu, das Böse ist eben lediglich entstanden am Guten, doch nicht an dem höchsten und unwandelbaren, welches die Natur Gottes ist, sondern an der, welche durch die Weisheit Gottes aus Nichts geschaffen worden c3).

Waldemar. Das andere aber, daß die Natur für den Teufel geschaffen seyn müßte, wie widerlegt er das?

Ottomar. Dieses widerlegt er so, daß er zeigt, wie Gott selbst der Creatur unter der Sünde, ja des Teufels selbst sich mannigfaltig

bediene zu seinen weisen und heiligen Absichten. Denn obgleich, sagt er, jener der Ungerechte und Böse selbst ist, so weiß doch Gott, was sich selbst aus der Bosheit des Teufels Gerechtes und Gutes machen läßt und obgleich er vorhergewußt, daß er würde der Böse seyn, so hat er ihn doch nicht deswegen nicht erschaffen wollen. Also hat er, um den Reichthum seiner Gnade zu offenbaren, auch in dem Menschengeschlecht das Böse zugelassen d3).

Theodor. O! Theurer, du führest uns auf einen Weg, den wir unserer Verabredung gemäß, nicht betreten wollten. Lasset uns also aufbrechen und zurück zu unserer Gesellschaft gehen.

Ottomar. Eins muß ich euch aber doch noch mitgeben auf den Weg, nämlich die merkwürdige und umfassende Parallele, die Augustinus zwischen der Pelagianischen und den früheren Irrlehren aufstellt und die wohl deutlich genug beweiset, wie streng in ihm seine Ansicht von der Manichäischen geschieden und gereiniget war. Gleichwie, sagt er, die Arianer uns vorwerfen, wir seien Sabellianer, obgleich wir nicht sagen, einer und derselbige sei Vater, Sohn und Geist, wie die Sabellianer lehren, sondern sagen, eins und dasselbige Wesen sei

des Vaters, Sohnes und Geistes, welches die Kirche lehrt, so werfen die Pelagianer uns vor, wir seien Manichäer, obgleich wir nicht sagen, etwas böses sei die Ehe, welches die Manichäer lehren, sondern sagen: das Böse sei dem ersten Menschen zugestoßen (accidisse) und von da in alle Menschen gedrungen, welches die Kirche lehrt. Gleichwie aber die Arianer, indem sie den Sabellianern wollen aus dem Wege gehn, in etwas weit schlimmeres verfallen, weil sie es wagen, nicht die Personen der göttlichen Dreieinigkeit, sondern das Wesen derselben als verschieden zu denken, so auch werden die Pelagianer, indem sie auf eine verkehrte Weise die Pest der Manichäer zu vermeiden suchen, überführt, daß sie von den Früchten der Ehe weit verderblicher denken, als die Manichäer, indem sie glauben, daß die Kinder des Arztes Christus nicht bedürften e3).

Zweiter Abend.

Ich weiß nicht, knüpfte Theodor am folgenden Abend das Gespräch an, ob einer von

euch jemals erfahren, was mir oft begegnet ist und auch in der vergangenen Nacht geschah, daß ich schlaflos liege bis an den hellen Morgen, wenn ich am Abend zuvor mich spät noch mit Gegenständen der Wissenschaft und des christlichen Alterthums anhaltend und lebhaft beschäftiget habe. Ist es doch nicht anders, als ob ich die ganze Nacht von meinen Gedanken verfolgt und hin und her gezerrt, ja ich möchte sagen, grausam gepeitscht würde.

Ottomar. Mir ist dieser Zustand aus früheren Jahren nicht unbekannt. Das beste ist, solchen Gegenständen des Nachdenkens, die unsere Theilnahme allzusehr in Anspruch nehmen, am Abend spät aus dem Wege zu gehn.

Theodor. Ja wenn nur die Stille der Nacht nicht so reizend und einladend wäre und an und für sich so aufregend für den Geist.

Ottomar. Dann finde ich Beschäftigung mit der Musik sehr geeignet, uns nach solchen Anstrengungen wieder in die rechte Stimmung zurückzuführen. Wie sie überhaupt die Mistöne des Tages am besten auflöset und die Leidenschaften besänftigt, so verleiht sie auch Ruhe dem Geiste, und ist nach meinem Gefühl am Abend spät nur eine andere Art zu beten und überaus mächtig, die Seele in Gott zu beruhigen.

Waldemar. Wem dieses Hülfsmittel nicht zu Gebot steht, für den giebt es noch ein anderes Mittel gegen die durch späte Beschäftigung mit wichtigen und erhabenen Dingen erzeugte Schlaflosigkeit, nämlich noch unmittelbar darauf zu dem ganz entgegengesezten überzugehn. Dieses hat mir oft gute Dienste gethan.

Theodor. Wie wäre es möglich, nach solchen ernsten Anstrengungen, wie die von gestern Abend oder nach dem Lesen eines Werkes, das unsere edelsten Kräfte in Anspruch genommen und uns die höchsten Aufgaben des Geistes zu lösen verspricht, zu einer leichtfertigen Lectüre überzugehn.

Waldemar. Ich will damit nicht gerade eine leichtfertige Lectüre empfehlen in dem Sinne, wie du es meinst, sondern ich glaube, du kannst ganz ruhig in deinem Fach bleiben und dergleichen ohne Mühe haben. Denke nur an das weite Feld unserer jetzigen theologischen Literatur und an die Journalistik zumal. Kommen nicht die verschiedenen Zeitungen der Literatur selbst wöchentlich an mit ihren herrlichen theologischen Recensionen? Ist dir in unserm Lesecirkel nie die neueste Predigerliteratur vorgekommen von einem gewissen Röhr? Hast du nie etwas gelesen über Staat und Kirche, wie

die zu Ronneburg sich auseinandersetzen und einen Vertrag mit einander abschließen, daß sie künftig nicht mehr in einander seyn, sondern neben einander bestehen wollen in edler Confraternität, wie Brüder, deren christliche Liebe, höchste Einheit und Glückseligkeit darin besteht, daß sie sich einander nicht todtschlagen. Hast du dich nie in die Fluth von Schriften getaucht für oder wider Harms oder über Supernaturalismus und Rationalismus und deren verschiedene Mittelsorten? Dergleichen Sachen, wie sie dem größesten Theil nach scheinen von alten Weibern oder doch halb im Schlaf gemacht worden zu seyn, so führen sie auch sanft und gelinde den letztern Zustand in dem Leser herbei, haben etwas ungemein abkühlendes und scheinen mir also zu dem Zweck, wozu du ihrer bedarfst, sehr erwünscht und recht eigentlich dazu gemacht zu seyn.

Hermann. Mir ist unbegreiflich, wie ihr diese Sache so scherzhaft nehmen könnt. Für mich wenigstens wäre das empfohlene Mittel gerade geeignet, mir den Schlaf vollends zu verderben: denn ich wäre doch nicht sicher, auf solche Recensionen zu stoßen, von denen ich die Bücher selbst zu meinem Unglücke vorher schon gelesen hätte und die mich dann durch ihre seich-

ten und ungebildeten Urtheile nur zu tiefem Schmerz und Unwillen aufregen würden. Denn ist es nicht, als ob ein besonderer Unsegen auf solchen Recensiranstalten ruhete und als ob gerade, wenn einmal ein gutes Buch erscheint und zur Beurtheilung kommen soll, die Herausgeber solcher Journale den unmündigsten und unwissendsten, den sie auf ihrer Weide haben, heranführen und ihn hinstellen ans Recensiren?

Waldemar. Besonders eine Eigenschaft muß der Beurtheiler solcher theologischen Schriften haben, nämlich, daß ihm aller Sinn abgehe für das eigentliche Wesen der christlichen Religion. Denn sieh nur, wie alle Oppositionsblätter krampfhaft sich bewegen und, gleich dem dürren Laube, rauschen, sobald sich irgendwo ein tieferes Gefühl für die Religion oder gar eine tiefere Erkenntniß derselben regt.

Theodor. Ich errathe, woran ihr denkt; ihr zielt gewiß auf die schönen Recensionen, die wir erlebt haben, von Daubs theologischen Untersuchungen über das Böse.

Hermann. Ich kann nicht leugnen, daß ich durch die Art wie man diesen Mann in den meisten unserer literarischen Blätter aufgenommen und behandelt hat, aufs tiefste empört worden bin. Denn wenn man auch wirklich

mit seinen Grundsätzen sich nicht einigen konnte, so zeigt schon das die absolute Incompetenz und Unfähigkeit, zu urtheilen, daß man durch diese große und edle Erscheinung nicht einmal zu einer gründlichen Widerlegung sich aufgefodert fühlte und das Verdienst nicht einmal anerkannte, diesen Gegenstand von neuem in seiner Tiefe aufgenommen und Untersuchungen darüber aufgestellt zu haben. Denn das scheint mir vor allem eines öffentlichen Beurtheilers Pflicht und natürlichste Gemüthsstimmung seyn zu müssen bei einem solchen Werk, daß er gemerkt haben muß, wie dem Verfasser ein leichtes gewesen wäre, sich in den cursirenden trivialen Ansichten zu halten, wenn er sich dabei hätte beruhigen können, wie er vielmehr diese tief unter sich hat und auf das Bessere ausgeht und daß der Beurtheiler also nicht nur der darauf verwandten überlegenen Geisteskraft Gerechtigkeit widerfahren lasse, sondern auch seiner eigenen faulen Vernunft eine Strapaze zumuthe, wenn es denn einmal eine solche für ihn ist.

Waldemar. Ja, bei solchen Erscheinungen in unserer Zeit und Literatur versteht man ganz den Ekel, womit einst der große Herder sagte: ich wollte, ich wäre im Mittelalter geboren.

Theodor. Laßt das gut seyn. Das Mittelalter hatte auch seinen Schaden. Mir scheint in euren Urtheilen selbst viel Unbilliges zu liegen. Denn ich weiß, daß nur vom Gleichen das Gleiche recht erkannt werden kann. Ihr aber verlangt, daß die Mediocrität aus sich herausgehen soll, um so Hohes und Außerordentliches, als in dem genannten Werk enthalten ist, zu verstehen. Lasset daher doch auch jene ihrer Haut sich wehren, so gut sie kann; die Verständigen wissen doch, was sie von solchen Beurtheilungen zu halten haben; jene aber merkt es nur zu sehr, daß es jezt auf einen neuen Zustand der Theologie abgesehen ist und daß es mit dem bisherigen zu Ende geht.

Ottomar. Darum lasset uns denn nun auch zu unsern Bischof von Hippon zurückkehren. Denn wenn es wahr ist, was Theodor zulezt bemerkte, daß wir einem neuen und bessern Zustande der Theologie entgegen gehen, so nehmen wir schon jezt lebhaft Antheil daran und haben uns wirklich, wie von einem glücklichen Instinct geleitet, an ihm den rechten Mann gewählt: denn zu allen Zeiten, wo eine reinere, würdigere und tiefere Erkenntniß des Christenthums sich geltend machen wollte gegen die Verderbnisse der Zeit, kam man auf ihn zurück,

wie auch zur Zeit der Reformation geschah, als an die Stelle des reinen Evangeliums sich die papistische Werklehre gesetzt hatte, die mir überhaupt mit der heutigen, wässerigten und prinzipienlosen Moral viel Aehnlichkeit zu haben scheint.

Waldemar. Das ist gewiß, daß keine Lehre uns zum Ziel der wahren Weisheit und Vollkommenheit führen oder sich eine christliche nennen kann, welche sich aus falscher Humanität die wahre Beschaffenheit des Menschen von Natur verhehlt oder ohne Erkenntniß der natürlichen Sündhaftigkeit ist. Denn nur, wer den bittersten Feind seiner Natur recht kennen gelernt hat, kann sich nach dem Gnadenmittel dagegen sehnen und nur wer den Schmerz über seine Wunde lebhaft empfindet, sich nach dem einzigen Arzt der Menschheit umsehen.

Ottomar. Und wiederum, was der Mensch sei von Natur sowohl in Beziehung auf Sünde, wie auf Schuld, läßt sich nur im genauesten Zusammenhang erkennen mit demjenigen, was der Mensch werden soll und kann durch die Gnade der Wiedergeburt und Heiligung. Beide Seiten der Erkenntniß sind in Augustinus System allezeit wesentlich eins; stets weiset in seiner Lehre das eine aufs andere hin und wie man nur aus dem zweiten Adam erkennen kann,

was der erste war, so geht auch aus der Erkenntniß der Sündenschuld des erstern erst recht das Bedürfniß und die unendliche Wohlthat des zweiten hervor. Diesem tiefen Blick in die angeborne Vitiosität und Depravation unserer Natur ist es hauptsächlich zuzuschreiben, daß sich das Evangelium, die Lehre von der Gnade Gottes in Jesu Christo, so großartig und erhaben in Augustinus Geiste spiegelte und daß er mehr als irgend ein anderer den ganzen Segen desselben für die Welt erkennen und in den reichen Schätzen seiner Erkenntniß ausbreiten konnte. Und so auch, daß keiner von den früheren Vätern der Kirche das Verderben der menschlichen Natur, die native Wurzel und den innern Zusammenhang des Bösen, den in allen Menschen gleichen Grund alles Elends so tief durchschaute, als Augustinus, kommt vorzüglich daher, daß in keinem derselben das Christenthum ein so tiefes und reiches Leben gewonnen hatte, als in ihm. Auch hatte sich bis dahin, weder in der lateinischen, noch in der griechischen Kirche, obgleich in dieser des Streits schon soviel gewesen war, doch noch keine so ganz auf die practische Bedeutung und Geltung des Christenthums sich beziehende und in dieser Hinsicht über den ganzen Sinn und Werth der christli-

chen Religion entscheidende Streitigkeit erhoben, als die war zwischen Augustinus und den Pelagianern.

Hermann. Wenn ich dieses bedenke und es zusammennehme mit dem, was du gestern bemerktest, wie Augustinus, obwohl er den Unterschied klar erkannte, sich doch in lebendiger Uebereinstimmung fühlte mit der kirchlichen Ueberlieferung und der Lehre der frühern Väter, so begreife ich, wie er dieses thun, wie er glauben konnte, alle frühern rechtgläubigen Lehrer selbst der griechischen Kirche auf seiner Seite zu haben. Denn wie sehr sie auch die menschliche Freiheit hervorhoben, so setzte er doch voraus und war dessen gewiß, daß dieses von keinem, dem der Geist des Christenthums nicht ganz fremd, geschehen sei mit Ausschluß der Gnade oder im Gegensatze und Widerspruch dagegen und daß sie nun im Streit mit solchen Gegnern, als sich in den Pelagianern erhoben hatten, durch den Geist der Wahrheit und der christlichen Religion getrieben sich mit ihm zu gleichem Kampf gegen diese Feinde der Kirche vereinigen würden.

Waldemar. Diese Bemerkung, finde ich, wirft ein helles und unerwartetes Licht auf die frühere Geschichte dieser Lehre.

Ottomar. Ja, sie sollte billig das leitende Princip in der geschichtlichen Behandlung und Würdigung der frühern Lehre seyn. Denn das ist ein ganz falsches und schiefes Licht, in welches man diese gewöhnlich gestellt findet, als hätten nämlich die ältern Lehrer durch ihre Gedanken von der moralischen Freiheit und Thätigkeit die Gnade Gottes in Jesu Christo leugnen und gleichsam das Augustinische System im voraus bekämpfen wollen. Das nennet man jetzt Dogmengeschichte und ist ohngefähr von gleichem Werth mit der andern Behauptung, Augustinus hätte durch seine Lehre von der Gnade die Freiheit des Willens leugnen und aufheben wollen. Denn um es mit einem Wort zu sagen: die Behauptung einer absolut einseitigen Thätigkeit, sei es der göttlichen Gnade oder der menschlichen Kraft ist ganz und gar gegen die Lehre der Kirche und von dieser zu keiner Zeit anerkannt worden.

Theodor. Aber, Theurer, besinnst du dich nicht darauf, daß man in neuern Zeiten, wo man zur Erklärung der eigenthümlichen Gestalten der theologischen Erkenntniß in den verschiedenen Zeiten, gewiß nicht mit Unrecht soviel anderes noch, als das reine Interesse an der Erkenntniß der Wahrheit in Anschlag gebracht hat,

wo man besonders aus der Geographie und Biographie so mancherlei erwünschte Aufschlüsse über den Charakter der theologischen Erkenntniß eines Mannes und Zeitalters entnommen, auch die Augustinische Theorie bald aus seiner früheren Verbindung mit den Manichäern, bald aus sonstigen einzelnen Zuständen und Schicksalen seines Lebens hergeleitet hat und was daraus folgt, wird dir wohl nicht entgangen seyn.

Ottomar. Ich verkenne den Werth dessen nicht, was in dieser Hinsicht geschehen ist und halte diese Bemühung an sich für verdienstlich. Denn solche äußere Einflüsse sind allerdings nicht zu übergehen. Nur daß übrigens die Behandlung eine feste theologische Basis habe, und der Geschichtschreiber merken lasse, daß ihm die Wahrheit der Lehre an sich nicht gleichgültig ist und er es über ein blos äußerliches Interesse daran, auch zu einer festen dogmatischen Erkenntniß derselben gebracht hat. Aber freilich so wie diese Dinge meistens getrieben werden von dem Neuern, haben sie ganz den krankhaften Charakter einer Zeit, die, nachdem sie einmal vom Glauben der Kirche sich losgerissen, nicht weiß, was sie glauben soll, und nun zur Sicherheit oder um den Ruhm der

aufgeklärten Denkart zu erlangen oder zu behaupten, sich allezeit am liebsten auf die häretische Seite neigt, das System der Kirche aber am gewissesten in Schatten zu bringen hofft, wenn sie es aus dem Klima eines Landes oder aus der Individualität eines Mannes, der in seiner Zeit hervorragte, ableitet. Denn sobald man sich auf solchen losen Pragmatismus allein beschränkt, giebt man ja stillschweigend schon genug zu verstehen, daß aus der Lehre eines solchen Landes oder Mannes für uns wenig oder nichts zu machen ist.

Waldemar. Wenn man aus den einzelnen Zuständen seines geängsteten, zerrissenen Gemüths in seiner Jugend die Lehren des Augustinus von der Gnade begreifen will, so kommt mir das eben so vor, als wenn man Luthers Bekenntniß zur Augustinischen Lehre allein aus seinem bekannten Auftritt mit Alexius oder aus ähnlichen Aengsten seines Gewissens, die er fast in der nämlichen Art, wie Augustinus a) beschreibt, oder aus seiner Beschäftigung mit Augustinus Schriften herleitet, worauf er durch sein klösterliches Leben angewiesen war.

Theodor. Gewiß, für viele in unserer Zeit haben dergleichen an sich ganz richtige pragmatische Nachweisungen nur den Sinn, daß nun

an der Lehre selbst, die einem durch seine Lebensschicksale theuer und wichtig geworden, nichts sei, sondern sie nur in der Individualität gewisser Menschen und in eigenthümlichen Lagen des Lebens ihren Grund hätte und es also damit selbst gewissermaaßen auf eine bloße Geschmackssache hinauslaufe. Und dieses halte ich für eine höchst verderbliche und untheologische Ansicht. Meinst du nicht auch, Ottomar?

Ottomar. An und für sich ist es ganz gleich, ob ich den Weg von außen nach innen oder von innen nach außen nehme, wenn ich nur allezeit richtig zu beidem komme. Nun breitet sich freilich jezt die äußerliche Erkenntniß überwiegend aus und bei den meisten fehlt die dogmatische Erkenntniß oder das Wissen von dem eigentlichen innern und nothwendigen Grunde einer Religionswahrheit noch zur Zeit gänzlich; sie suchen daher diesen vorzüglich in solchen äußerlichen und an sich zufälligen Umständen auf. Aber somit ist es doch eigentlich blos die Einseitigkeit, die ihr tadelt und die freilich nie eine Vollkommenheit ist. Denn allerdings nur wer eine Glaubenswahrheit, wie die von der Gnade, aus ihrem Grunde und in ihrem innern Zusammenhange erkannt hat und so von ihr selbst überzeugt ist, kann solche Wir-

kungen begreifen, als sie an jenen Männern bewiesen hat, selbst ehe sie noch ihrem Verstande klar geworden war. — Aber lasset uns nun zu unserm Gegenstande zurückkehren.

Waldemar. Doch ehe wir weiter gehen, sage mir doch, Ottomar, wie gefällt dir denn das, daß ganz neuerlich einer das Evangelium Johannis aus der Individualität des Apostels hat erklären und nachweisen wollen, wie es in der innersten Seele desselben entstanden sei.

Ottomar. Herderische Phraseologie! Es kommt mir vor, wie wenn der Floh den Elephanten aus sich begreifen und reproduciren wollte. Der bekannte Wahn aller modernen Wahrheitsmacherei, wonach man meint, durch das Reflectiren über eine Sache diese selbst hervorbringen zu können und der Erklärer auch gleichsam zu einem kleinen Apostel zu werden denkt.

Theodor. Zudem ist das schon ein merkwürdiger Gedanke, das Evangelium aus Animalität und Organisation, denn das ist der Begriff des Individuums, also den göttlichen Inhalt aus demjenigen, was nur Bedingung und Schranke desselben ist, erklären zu wollen.

Ottomar. Soll wohl heißen: aus der

Individualität des Erklärers, nach dem bekannten hermeneutischen Prinzip: so redt' ich, wenn ich Christus oder Johannes wäre. — Ich bitte nun den Zusammenhang dessen, was bisher ist entwickelt worden, mit demjenigen, worauf wir nun kommen, wohl festzuhalten. Denn nachdem wir uns gestern mit der pelagianischen possibilitas lange genug beschäftiget haben, müssen wir nun auch an die beiden andern Stücke, an die pelagianische voluntas und actio gehen. Demjenigen, was und wieviel, nach Pelagius, der Mensch kann von Natur, sezten wir das entgegen, was nicht und wie wenig nach Augustinus der Mensch kann von Natur. Eben so, wie, nach Pelagius, die ursprünglich von Gott verliehene Freiheit noch jezt in jedem Menschen unverlezt zum Vorschein kommt, nach Augustinus aber durch den Sündenfall und die Erbsünde in jedem Menschen erloschen ist, wirket, nach Pelagius, die göttliche Gnade noch jezt in der Possibilität beständig fort und hat der Mensch von Natur, nach Augustinus, nur das dringende Bedürfniß der Gnade, die er durch den Fall verscherzt hat und ohne die er, durch die Taufe zunächst nicht wiedergeboren, ein Kind der Verdammniß ist.

Theodor. Das ist ganz genau der innere

Zusammenhang dieser Lehren, wie er bisher ist entwickelt worden. Nun wird es wohl wieder zunächst an Hermann seyn, uns auch über das Verhältniß der göttlichen Gnade zum freien Willen und Handeln das Nöthige aus dem Pelagianismus vorzutragen, wie er uns gestern das Verhältniß derselben zum Können oder zum Vermögen entwickelte.

Hermann. Wenn ihr es so verlangt, will ich euern Wünschen nicht entstehen. Dann muß ich aber damit anfangen, daß ich mich erst recht nachdrücklich beklage über so manche unrichtige Begriffe, in denen man oft das eigenthümliche der Pelagianischen Lehre zusammenfaßt und der Augustinischen entgegensezt, wie z. B. wenn man sagt: Pelagius habe die Gnade Gottes allein auf das Vermögen beschränkt, vom Wollen und Handeln des Menschen hingegen sie ausgeschlossen. Denn Pelagius und seine Anhänger waren weit entfernt davon, die Gnade Gottes in aller und jeder Beziehung auf das Wollen und Handeln des Menschen zu leugnen.

Waldemar. Du scheinst dich vorsichtig und fast etwas sachwalterisch auszudrücken, lieber Hermann, indem du klüglich sagst: in aller und jeder Beziehung. Aber wie steht es denn mit der Nothwendigkeit der göttlichen

Gnade zum Wollen und Handeln, um die es sich doch eigentlich handelte?

Hermann. Auch diese leugneten die Pelagianer nicht absolut; nur eine absolute Nothwendigkeit derselben nahmen sie nicht an, sondern nur eine relative.

Waldemar. Das heißt denn doch, eine solche Gnade nur nahmen sie an, welche statt finden und ausbleiben konnte, ohne daß im Wesentlichen etwas geändert würde.

Hermann. So ist es allerdings. Eine solche Gnade, lehrten sie, finde statt von Seiten Gottes, durch welche Alles im Guten leichter gehe und ohne welche nur schwerer.

Ottomar. Ganz richtig, das ist die Pelagianische Meinung, auch hierin, wie schon gestern erinnert worden, dem leeren Verstandesprinzip treu, wonach Gott und der Mensch getrennt sind und ein ganz äußerliches Verhältniß zu einander haben, wie es der Verstand seiner Natur nach überall stiftet, wie es aber nicht durch Gott selbst gestiftet ist oder von der Vernunft anerkannt wird. Denn diese Lehre giebt die Gnade Gottes selbst dem leeren Zufalle Preis, hält sie für etwas ganz zufälliges und unwesentliches, ja selbst für etwas entbehrliches, so, daß der Mensch mit ihr nur leichter, als

ohne sie, zum Guten wirken und die Freiheit seines Willens beweisen kann. Es ist daher keine Consequenzmacherei, sondern Pelagianische Lehre selbst, wenn Augustinus sagt, durch die Behauptung, leichter könne der Mensch durch die Gnade ausrichten, was ihm durch den freien Willen zu thun aufgegeben würde, erklärten sie in der That: wenn gleich schwerer, könne der Mensch doch auch ohne die göttliche Gnade thun, was Gott befohlen b).

Hermann. Ich kann nicht leugnen, daß dieses offenbar in der Pelagianischen Lehre liegt und daß darauf schon der Gegensatz hindeutet, zwischen demjenigen, was Gott allein in dem Können wirkt und was der Mensch allein im Wollen und Handeln wirkt.

Theodor. Wie viel anders und vernünftiger sieht Augustinus diesen Gegenstand an. Nach ihm ist die Gnade Gottes unentbehrlich zu allem Guten und sie besteht eben in dem beständigen Einflusse des heiligen Geistes in die Seelen der Menschen, so daß nichts gut genannt werden kann im Menschen, was nicht in ihm sein Prinzip hat an dem höchsten Guten, oder an Gott c). Denn was wollen wir auch gut nennen im Menschen, was er nicht hätte durch die Theilnahme an dem Grundguten,

oder durch den Geist der Gnade, wodurch sein Wille mit dem göttlichen eins wird und die Liebe durch die Herzen ergossen. Und daß Augustinus dieses nicht blos auf das Vermögen zum Guten, sondern auch auf alle einzelne gute Handlungen des Menschen bezieht, das unterscheidet ihn hier, wie mir scheinet, sehr streng von der Pelagianischen.

Ottomar. Auf diese Weise ist alles Gute im Menschen eine Wirkung der göttlichen Gnade und wird es nur dadurch zu etwas Gutem, daß es durch die Gnade gewirkt worden. Bevor wir nun sehen, wie denn damit noch menschliche Freiheit bestehen kann, wird es wohl nöthig seyn, diesen Augustinischen Begriff von der Gnade und derselben Unentbehrlichkeit zu allem Guten, so wie ihn Theodor hier anticipirt hat, festzuhalten, während uns Hermann erst die Pelagianischen Vorstellungen von der Gnade entwickelt, die er uns noch schuldig ist. Denn wenn doch, wie er mit Recht behauptet hat, die Pelagianer die göttliche Gnade keinesweges in jedem Sinn ausschließen von dem Wollen und Handeln des Menschen und es doch auch nicht die Augustinische Vorstellung ist, die sie dabei von der Gnade haben, so müssen wir noth-

wendig erst hören, was sie denn unter der Gnade verstanden, die sie, wo nicht für unentbehrlich, doch auch nicht für überflüßig und unnöthig, also für relativ nöthig erachteten.

Hermann. Nächst demjenigen Begriff von der Gnade, den wir schon gestern erwogen haben, finde ich im Pelagianischen System diesen Ausdruck noch in mehr als einem Sinne gebraucht. Einmal verstanden sie unter Gnade die Lehre und in der Reihe dieser lehrenden und offenbarenden Gnade wiesen sie dem Evangelio die oberste Stelle an.

Waldemar. Das war also wieder etwas lediglich den Verstand angehendes: denn dadurch, daß einer weiß, was er thun soll, hat er die Liebe noch nicht, die auch seinen Willen bewegt oder die Kraft, zu thun, was er will und wünscht.

Ottomar. Das Richtige daran verkennet oder leugnet auch Augustinus nicht; die Erleuchtung des Verstandes durch die Gnade der Lehre kommt auch bei ihm vor als ein wesentlicher Theil der göttlichen Gnadenwirkungen d). Aber er ist weit entfernt, darauf allein die ganze umfassende Idee der Gnade im Sinne der christlichen Religion zu reduziren; er denkt sich vielmehr die Gnade als Einfluß des heil.

Geistes, nicht eine einzelne Kraft des Menschen in Anspruch nehmend, nicht erleuchtend blos, sondern auch heiligend und ganz besonders die Liebe wirkend zu demjenigen, was uns die Lehre vorhält als wahr und gut und geht somit über ein so blos äußerliches Verhältniß, als das der Lehre ist zu dem Willen des Menschen, hinaus; er denkt sich die Gnade als ein durchaus innerliches Prinzip des Denkens, Wollens und Handelns e).

Hermann. Pelagius dachte sich allerdings darunter nur etwas, wodurch dem in sich kräftigen freien Willen nur der Weg gezeigt wird den er gehen soll, etwas, wodurch der Mensch befreit wird von der Unwissenheit. Er dachte sich unter der Gnade vorzüglich dieß, daß Gott uns, besonders im Evangelium, die Anweisung zu einem rechtschaffenen Leben ertheilt habe f).

Waldemar. Also den hölzernen Arm am Wege des Lebens, der dir zwar zeigt, welchen Weg du einschlagen sollst, aber nicht auch die Kraft giebt, ihn zu gehen oder die Lust einflößt, ihn jedem andern vorzuziehen †).

Hermann. Nur daß sie doch auch die Offenbarung der Lehre durch den göttlichen Geist geschehen ließen und andrerseits das Leben

Jesu Christi in enge Verbindung sezten mit seiner Lehre und zu dieser lehrenden Gnade Gottes das Beispiel Christi rechneten g).

Ottomar. Ja bei Gelegenheit dieser Vorstellung zeigt Augustinus besonders, wie beschränkt und einseitig sie das Wesen der christlichen Religion auffassen h). Denn in allen Wendungen laufe doch, sagt er, was Pelagius von der Gnade spreche, nur auf das Lehren hinaus, denn ist das Beispiel Christi etwas anderes, als eine andere Art der Lehre? so, daß er selbst vom Gebet, wovon er soviel spreche, keine andere Vorstellung habe, als die, daß es angewendet werden müsse, damit uns die Lehre in göttlicher Offenbarung eröffnet werde, nicht aber, daß das Herz gekräftigt werde, damit der Mensch durch die Liebe und That vollbringe, was er thun zu müssen gelernt und eingesehen habe. Im weitern Sinn umfaßte dieser Begriff von der Gnade das Gesetz und Evangelium, im engern und vorzüglichern Sinn blos das leztere und dann wurde dieses über jenes erhoben, als die eigentliche, vollkommene Gnade, jenes aber als die geringere und unvollkommnere, wiederum aber auch so die Gnade des Evangeliums nur auf das Beispiel Christi beschränkt und die göttliche Gnadenhülfe darin

blos auf das Vermögen bezogen, wie dieses Augustinus als Inhalt des Buchs von Pelagius über den freien Willen angiebt i). Nicht so?

Hermann. Ganz richtig, das ist der Pelagianer Meinung. Auch als einen Bestandtheil des Gesetzes sahen sie oft das neue Gebot an, daß man an Christum glauben solle und lehrten, seitdem Christus erschienen, könne Niemand ohne den Glauben an ihn selig werden. Und in diesem Sinne erklärte Pelagius: So bekennen wir den freien Willen, daß wir sagen, allezeit bedürfen wir der Hülfe Gottes k).

Ottomar. Wenn nun jeder Schriftsteller aus sich selbst muß erklärt und verstanden werden, so erhält diese Aeußerung, die an und für sich auch wohl für Augustinus konnte genügend seyn, doch aus dem Zusammenhange mit den Pelagianischen Vorstellungen von der Gnade, erst ihr rechtes Licht. Daher ging Augustinus immer auf diesen zurück und ließ sich nicht täuschen durch so allgemeine Redensarten wie jener. Denn dann fand sich, daß sie der Gnade doch wieder nur in diesem Sinn den Menschen bedürftig erachteten, daß er mit dem Evangelio leichter, als ohne dasselbe, das Gute thun oder selig werden könnte l).

Hermann. Diesen Sinn giebt Augusti-

nus auch der Erklärung des Pelagius, daß uns die Gnade Gottes auf die vielfältigste Weise erleuchte und es ist allerdings wohl klar, daß Pelagius in allen diesen Wendungen nicht über das Gesetz und die Lehre des Evangeliums hinausgeht, obwohl er dabei immer noch fragen konnte: wer dieses lehrt, scheinet der die Gnade zu leugnen m)?

Ottomar. Ja, daß diese Vorstellung von der Gnade nicht die ganze Idee der Gnade Gottes in Jesu Christo enthalte, wie sie in der Schrift ausgedrückt ist, darüber denke ich, sind wir alle mit Augustinus einig und glauben nicht, daß er hierin eine eigene Meinung, sondern nur die reine und ächte Lehre der Schrift verfochten n).

Theodor. Wenn aber die Pelagianer das Evangelium Gnade nannten im engern Sinn und es vom Gesetz geschichtlich unterschieden, so sezten sie dieselbe ja wohl auch dem Gesetz entgegen und schlossen sie aus von diesem: denn die Zeit der Herrschaft des Gesetzes und der Herrschaft der Gnade wird in der Schrift genau genug unterschieden. Welche Verwirrung mußte da entstehen, wenn sie vollends an diesem Punkt ihre Grundsätze anknüpften. Denn wenn sie die Gnade Gottes auf

die Lehre des Evangeliums beschränkten, so mußte die göttliche Gnade in diesem Sinn allen früheren Zeiten gänzlich gefehlt haben und man begreift nicht, wie Seligkeit möglich war vor der geschichtlichen Erscheinung des Christenthums.

Waldemar. Ja wäre das wirklich nicht eben soviel, als daß Gott selbst allen früheren Zeiten gefehlt und für sie nicht gewesen wäre, wenn wirklich die Pelagianer so die Gnade des Evangeliums dem Gesetz entgegengesetzt hätten, daß die Gnade von jenem eins oder einerley gewesen wäre mit der Lehre desselben?

Ottomar. Und doch nannten sie wirklich das Leben unter dem Evangelium den Stand der Gnade in diesem Sinn und sezten ihm den Stand der Natur und den Stand unter dem Gesetze entgegen so, daß sie die Gnade gänzlich ausschlossen von diesen beiden früheren Zuständen. Ich wünschte sehr, lieber Hermann, du entwickeltest uns dieß etwas genauer, weil es wirklich viel Licht wirft auf die Pelagianische Vorstellung und eben dadurch auch auf die Augustinische.

Hermann. Pelagius sagte: die Macht des freien Willens sei überhaupt in Allen, in Christen, Juden und Heiden. In allen

allen ist der freie Wille auf gleiche Weise von Natur, nur in dem Christen allein wird er durch die Gnade unterstüzt o). Wie dieses zu verstehen und welche Gnade hier gemeint sei, geht aus der Zusammenstellung der dem Christenthum vorhergegangenen Zeiten mit diesem hervor, wie sie an einem andern Orte von Augustinus als Pelagianische Meinung vorgetragen wird. Denn wir, sagt er, theilen die Zeiten nicht so, wie Pelagius und seine Schüler, die da sagen, zuerst hätten die Menschen gerecht gelebt nach der Natur, hernach unter dem Gesetz und endlich unter der Gnade. Nach der Natur nämlich, von Adam an in der langen Zeit, wo das Gesetz noch nicht gegeben war. Denn da, sagen sie, wurde der Schöpfer unter der Leitung der Vernunft erkannt und wie jeder leben solle, stand in dem Herzen geschrieben, nicht mit dem Gesetz des Buchstabens sondern der Natur.

Waldemar. Sieh da, die liebe Vernunft- und Natur-Religion, daß die auch ihren Platz finde im Pelagianischen System, habe ich wirklich nicht erwartet.

Hermann. Als aber die Sitten sich verschlechterten, sagen sie, und die Natur ihre Farbe verlor und anfing, nicht mehr hinzurei-

chen, wurde ihr das Gesetz hinzugefügt. Nachdem aber endlich die allzugroße Gewohnheit zu sündigen überhand nahm, welche zu heilen das Gesetz wenig vermochte, kam Christus und wie ein Arzt kam er der verzweifeltesten Krankheit nicht durch seine Schüler, sondern durch sich selbst zu Hülfe p). Da so die Pelagianer annahmen, die Menschen wären im Stande der Natur und unter dem Gesetz durch diese beiden gerecht geworden, die Gnade aber sei erst eingetreten, nachdem jene beiden nicht mehr ausreichen wollten, so konnten sie wohl schwerlich unter dieser etwas anders sich gedacht haben, als die zeitlich und nach jenen erst entstandne Lehre des Evangeliums und war somit diese ganze Ansicht auf ihre Grundlehre aufgetragen, daß der in allen gleiche freie Wille nur leichter durch das Evangelium, als früher durch die Vernunft und das Gesetz Gott erkennen und seine Gebote befolgen könne. So, scheint mir, hängt wenigstens alles ordentlich zusammen im Pelagianischen System.

Ottomar. Willst du nicht gleich auch, was nun Augustinus dagegen erinnert, vortragen?

Hermann. Im Lichte der Augustinischen Idee von der Gnade, die als solche nicht verschieden ist von dem Wirken des ewigen Gei-

stes Gottes, welcher zugleich der Geist des Sohnes ist, mußte allerdings jene Pelagianische Vorstellung, Entgegensetzung und Ausschließung der Gnade von Zuständen der Rechtfertigung und Beseligung unter der Herrschaft der Natur und des Gesetzes nicht nur als dürftig und beschränkt, sondern auch als dem Evangelium selbst widersprechend erscheinen: denn dieses lehrt freilich nicht, daß irgend ein Mensch ohne Gott und seine Gnade, durch seine eigene Vernunft und Werke gerecht und selig geworden sei, sondern das gerade Gegentheil. Er wirft daher den Pelagianern vor, daß sie durch diese Vorstellung die Alten, welche gerecht und selig geworden, bevor der Sohn Gottes im Fleisch erschien, von der Gnade des ewigen Mittlers zwischen Gott und Menschen hätten ausschließen wollen. Er zeiget, daß es auch im Stande der Natur und unter der Herrschaft des Gesetzes nicht der Natur oder Vernunft, nicht das Gesetz und dessen Werk, sondern lediglich von Seiten Gottes die Gnade und von Seiten des Menschen der Glaube war, wodurch die Menschen gerecht und selig wurden. Sowohl vor der Sündfluth, sagt er, als von da bis zur Gesetzgebung, wie auch zur Zeit des Gesetzes selbst war es lediglich der

Glaube an den Mittler, wodurch ihr Herz gereinigt und die Liebe durch dasselbe ergossen ward kraft des heil. Geistes, der, wo er will, wehet und nicht den Verdiensten nachgehet, sondern die Verdienste selbst erst macht. So allein war möglich, daß es der Gerechten so viele gab, die obgleich zur Zeit des schreckenden, überführenden und strafenden Gesetzes, doch nicht unter demselben, sondern unter der ergötzenden, heilenden und befreienden Gnade lebten. Nicht dadurch sind jene Alten gerecht und selig geworden, sagt er, daß sie, wie die Pelagianer, die Natur, oder das Gesetz für hinreichend erklärten und der Gnade des einigen Mittlers nicht bedurft hätten q).

Theodor. Wenn einer unbefangen und ohne Vorurtheil entscheiden sollte, welche Vorstellung, ob die Pelagianische oder Augustinische, mit der Schrift und Vernunft übereinstimme, so würde wohl kein Zweifel seyn, daß er auf die Seite des Augustinus treten und sich für seine Lehre erklären müßte.

Hermann. Ein anderer Begriff von der Gnade, der bei den Pelagianern vorkommt, ist zweitens der, nach welchem auch die Sündenvergebung darunter verstanden wird.

Waldemar. Doch nicht die, welche den Kindern in der Taufe zu Theil wird.

Hermann. Diese freilich nicht: denn der Taufe konnten sie nach ihren Vorstellungen von der Beschaffenheit der menschlichen Natur diese Bedeutung und Abzweckung nicht beilegen. Da sie vielmehr die Kinder allein für unsündhaft und unschuldig erklärten, so hielten sie Sündenvergebung nur solchen für nöthig, welche wirkliche Sünden gethan hätten. Aber ich will nur zunächst im Allgemeinen bemerken, daß sie doch nicht soweit sich von dem Gebiet der christlichen Religion entfernten, daß sie gar keine bestimmte Meinung von der Sündenvergebung und keinen Glauben daran gehabt hätten, daß sie vielmehr die Idee der Gnade ausdrücklich auch darauf bezogen.

Waldemar. Aber willst du nicht noch zuvor uns sagen, wozu sie denn überhaupt die Taufe der Kinder gelten ließen, wenn sie dieselbe nicht vorzüglich dazu für nothwendig hielten, daß ihnen die Schuld der angeerbten Sünde erlassen würde.

Hermann. Darauf läßt sich allerdings jezt erst antworten. Sie hielten mit Einem Wort die Kindertaufe für nöthig um der Erwachsenen willen, d. h. in Beziehung auf die künftige Lebenszeit der Kinder, nämlich als Erklärung, daß Gott sie der Gnade der Beleh-

rung durch Christum theilhaftig machen und ihnen künftig ihre wirklichen Sünden vergeben wolle.

Ottomar. In dieser Vorstellung von der Kindertaufe sieht man deutlich, daß ihnen der eigentliche dogmatische Grund derselben im Sinne des Christenthums ganz fremd war und daß sie nach ihren Grundsätzen sie ebenso gut hätten mit der Taufe der Erwachsenen vertauschen können und sie überhaupt nicht für absolut nothwendig hielten zur Seligkeit.

Hermann. Ich will bei dieser Gelegenheit nur bemerken, daß sie in dieser Rücksicht einen Unterschied machten, den Augustinus mehreremale widerlegt, zwischen dem ewigen Leben und dem Himmelreich, daß sie zu jenem auch die nichtgetauften Kinder und alle rechtschaffenen Nichtchristen zuließen, zu diesem hingegen nur die getauften und durch Christum begnadigten.

Waldemar. Das heißt also, durch den Gebrauch des freien Willens könne man das ewige Leben, das Himmelreich aber nur zugleich durch die Gnade erlangen und diese bestand dann in der Lehre und dem Beispiel Christi, wie auch in der Vergebung der Sünde.

Hermann. Nur daß sie oft das ewige

Leben selbst in sofern eine Gnade nannten, als Gott doch vorher wußte, welche Menschen heilig, rein und unbefleckt seyn würden blos durch die Macht ihres freien Willens und sie also erwählte zur Seligkeit. Soll ich nun die Pelagianische Lehre von der Gnade als Sündenvergebung in die rechte Stellung bringen gegen die Augustinische, so ist der Unterschied zwischen beiden der, daß nach der erstern einerseits dabei das vorhergegangene Verdienst des Menschen in Anschlag kommt, welches zu denken nach Augustinus der Begriff der Gnade vernichtet und andrerseits nach Pelagianischer Ansicht die Sündenvergebung sich nur auf Tilgung der vergangenen Sünden und deren Schuld beschränkte, nach Augustinus hingegen zugleich verknüpft war mit der innern, göttlichen Kraft des heiligen Geistes, auch die künftigen Sünden zu meiden und zu besiegen.

Theodor. Dieß bedarf jedoch noch deiner genauern Entwickelung, lieber Hermann. Denn wenn ich mich recht erinnere, so kommt zwar die erstere Behauptung, nach unserm Verdienst erlasse Gott uns die Sünden, im Pelagianischen Lehrbegriff vor, allein auf der Synode zu Diospolis gedrängt nahm Pelagius unter andern auch diesen Satz zurück oder wenigstens nicht

mehr in dem verwerflichen Sinne des Cöle-stius r).

Hermann. Dieß ist ganz richtig. Wenn aber Augustinus nachher behauptete, Pelagius habe daselbst sich nur zum Schein bekehrt und seine Richter getäuscht, so dachte er wohl haupt-sächlich dabei an das, was der innere, wesent-liche Zusammenhang der Pelagianischen Lehre mit sich bringt. Und das ist wohl gewiß, daß sie doch die Augustinische Vorstellung von der Gnade der Sündenvergebung damit noch lange nicht angenommen hatten. Denn nach dieser vergiebt Gott eben nur die Sünden und zwar aus freier Gnade und Barmherzigkeit und kann der Mensch dazu durchaus nichts thun oder beitragen, selbst die vorhergehende Reue, wie auch der Glaube ist ein Gnadengeschenk Gottes und von Verdiensten kann dabei so wenig die Rede seyn, daß sie eben nur erst nach solcher Sündenvergebung möglich werden †). Den Pelagianern hingegen schien es, als wenn der Mensch erst durch ein besseres Leben sich der Gnade der Sündenvergebung würdig machen müsse und als wenn Gott ungerecht wäre, wenn er blos dem Sünder Vergebung zu Theil werden ließe s); sie, lehrte Augustin, müßten nach ihrer Vorstellung annehmen, daß

die Gnade zugleich nicht Gnade wäre, denn als solche fände sie statt ohne Rücksicht auf Verdienst und Würdigkeit t); wenn sie aber unser Verdienst in dem Sinne nehmen wollten, daß es auch Gottes Geschenk wäre, so wäre man einig u): denn allerdings durch Gott und nach der Vergebung unserer Sünden fangen die Verdienste des Menschen an w). Hieraus ist dann leicht auf die eigentliche Gegenlehre des Pelagianischen Systems zu kommen.

Waldemar. Das ist nämlich die, welche das, was nothwendige Folge und Wirkung der Sündenvergebung ist, gegen den ausdrücklichen Sinn und die deutlichsten Erklärungen der Schrift verwechselt mit ihrem Grunde.

Ottomar. Und wenn man diese Lehre so verkehrt angreift, daß man ein heiliges Leben zu ihrem Grunde macht, so kommt für die Theorie besonders noch darin die Strafe nach, daß sie nun auch für das heilige Leben und die Nothwendigkeit desselben als Folge und Frucht der Sündenvergebung den rechten und eigentlichen Grund nicht finden kann. Denn wenn man nicht ursprünglich von dem Prinzip der göttlichen Gnade die Sündenvergebung ausgehen läßt, wie ist es möglich, für das heilige Leben, welches sich daraus nothwendig ent-

wickelt und von dieser Seite betrachtet eins damit ist, ein göttliches Prinzip zu finden; man muß denn auch dieses, wie die der Sündenvergebung vorhergegangenen Verdienste, in einem rein menschlichen Grunde befestigen und im Gegensatz zu dem der göttlichen Gnade, welches, nach Augustinus nichts anderes heißt, als das heilige Leben aus dem bösen Prinzip beginnen, wie die Verdienste, welche nicht zugleich Gottes Gabe sind, von ihm ganz richtig als eigentliche Sündenschuld des Menschen (mala merita) bezeichnet werden. Und wie es auf diese Weise der Mensch doch eigentlich ist, der sich selbst seine Sünden vergiebt oder dieses höchstens von Gott thün läßt, so ist auch er es und sein freier Wille, von welchem nach geschehener Sündenvergebung sein besseres Leben abhängt und ausgeht. Wodurch denn diese Lehre in den völligen Widerspruch kommt mit dem Christenthum und mit aller Idee von Gott.

Hermann. Das ist nun eben das andere, was wir noch zu erörtern hatten. Die Gnade der Sündenvergebung bezog sich nur auf die vergangenen Sünden und wenn dieses allerdings ihrem wesentlichsten Begriffe nach auch in Augustinus Sinn der Fall war, so war sie doch hier zugleich verknüpft mit der Kraft des heiligen

Geistes, jede künftige Sünden zu meiden und zu besiegen: denn das alles that auch dort wieder der eigene Wille und war somit allerdings die Gnade der Sündenvergebung im Sinn der Pelagianer etwas ganz negatives x). Die mit der Sündenvergebung zugleich erfolgende Ausgießung der Liebe zu allem Guten durch das Gemüth war nach der Lehre der Kirche die positive Seite der Sündenvergebung: denn nur so wurde durch das eine und nämliche göttliche Prinzip die alte Sündenschuld getilgt und das neue Leben in Christo angefangen, und darum, sagte Augustinus, beten wir nicht nur: vergieb uns unsere Schuld, sondern auch: führe uns nicht in Versuchung, da hingegen die Pelagianer sagen, es stehe, daß uns dieses nicht begegne, lediglich in unserer Macht y).

Theodor. Klar ist allerdings der innere Zusammenhang dieser pelagianischen Gedanken und die Aufforderung, welche Augustinus darin fand, sie zu bestreiten. Allein nun ist noch etwas übrig, was wohl nicht so leicht aufzulösen ist, nämlich die Erklärung des Pelagius, womit Augustinus seine Schrift von der Gnade Christi eröffnet. Hier nämlich heißt es, Pelagius habe auf die Aufforderung, sich gegen alles das, was ihm als seine Lehre zugeschrieben

werde, öffentlich zu erklären und zu verdammen, gesagt: ich verwerfe den, der da denkt oder sagt, die Gnade Gottes, durch welche Christus in diese Welt gekommen ist, die Sünder selig zu machen, sei nicht nothwendig in jeder einzelnen Stunde, in jedem einzelnen Augenblick und zu jeder einzelnen unserer Handlungen und die solche Gnade aufzuheben versuchen, werden ewige Strafe erleiden z). Dieser Satz, so, wie er da steht, blos von außen angesehen, scheinet durchaus rechtgläubig und in Augustinus Sinne selbst gefaßt zu seyn.

Ottomar. Du hast ganz recht gleich dazu bemerkt, daß dem so sei in einer blos äußerlichen Ansicht. Denn übrigens gehört dieser Ausspruch mit zu den mannigfaltigen Ambiguitäten und Tergiversationen, welche sich die Pelagianer erlaubten, die den Ungewahrsamen blenden konnten, aber in den natürlichen Zusammenhang ihrer übrigen Vorstellungen eingereiht, bald in ihrem wahren Sinne erscheinen. Daher Augustinus den Pelagianern darin wirklich kein Unrecht that, daß er diesen Satz auf eine der von ihnen selbst aufgestellten Formeln reducirte, ihn damit in Einklang zu erhalten suchte und das nöthige Licht zum Verständniß desselben aus den übrigen Pelagianischen Grundbegriffen

von der Gnade entlehnte. Denn so lange in diesem Begriffe von der Gnade, als Lehre, Beispiel, Sündevergebung aus Verdienst und blos negativer Art die eigentlich Pelagianische Lehre von der Gnade enthalten war, konnte jener Satz unmöglich doch den Augustinischen Sinn enthalten oder die christliche Lehre von der Gnade Gottes in Jesu Christo umfassen. Daher sagte Augustinus selbst: wer dieses hört und den Sinn davon nicht kennt, den er in seinen Büchern deutlich genug entwickelt hat, und noch in seinen lezten Briefen nach Rom, der sollte wohl denken, er glaube, was die Wahrheit mit sich bringt. Wer aber, was er in diesen offen gesagt hat, beachtet, muß nothwendig auch jene Worte für verdächtig halten. Denn wenn nach ihm die Gnade Gottes blos in der Vergebung der Sünden besteht, so kann er auch diesem Sinn jenen Satz anpassen und sagen, darum sei die Gnade zu allen Stunden, Augenblicken und Handlungen nothwendig, damit wir immer im Gedächtniß behalten und uns erinnernd, daß uns die Sünden vergeben seyen, nicht ferner sündigen, unterstüzt nicht etwa durch irgend eine Subministration der Kraft, sondern durch die Kräfte des Eigenwillens, der sich bei allen einzelnen Handlungen erinnert, was ihm durch

die Vergebung seiner Sünden gewährt worden sei.

Hermann. Dieß scheinet mir von Augustinus fast etwas zu weit hergehohlt zu seyn und sehr nüchtern.

Ottomar. Dafür sah es Augustinus ohne Zweifel auch an: denn er selbst will nur zeigen, zu welchen Absurditäten die pelagianische Vorstellung führe und daß jene ganz in der Reihe lag und fast kein anderer Sinn zuläßig war, ist nicht zu leugnen; die göttliche Gnade wurde auf diese Weise zu einer Sache der Memorie, wie Augustinus sagt. Ingleichen, fährt er fort, weil sie zu sagen pflegen, Christus habe uns dadurch Beistand geleistet zum Nichtsündigen, daß er sowohl durch sein gerechtes Leben, als durch sein rechtes Lehren ein Beispiel gegeben, so können sie auch darauf jene Worte aptiren, daß sie sagen: zu jedem einzelnen Augenblick und Handeln sei uns die Gnade von dieser Art nothwendig, daß wir nämlich in allem unsern Wandel das Beispiel anschauen von dem Wandel des Herrn. Euer Glaube aber, setzet er hinzu, durchschauet leicht, wie sehr jenes Bekenntniß von dem Bekenntniß der Gnade, von welcher die Rede ist, verschieden sei und doch kann sie durch die Ambiguität jener Worte leicht verdeckt werden a2).

Waldemar. Wenn ich mir nun dieß alles zusammennehme, was die Pelagianer sich unter der Gnade dachten und es auf eine bestimmte Formel bringe und in den strengen Gegensatz zur Augustinischen Lehre, so, glaube ich, läßt es sich thun in der Behauptung, daß sie eigentlich ein ganz äußerliches Verhältniß Gottes und seiner Gnade zu dem Menschen annahmen, Augustinus hingegen eine innere und wesentliche Abhängigkeit des Menschen von Gott in allen seinen guten Gesinnungen und Handlungen. Und jenes ist eben die innere Trennung des Menschen von Gott, von welcher Ottomar gestern sprach und in der sie den Menschen auch in Beziehung auf das Gute festhalten.

Ottomar. Und welches doch eben das Böse selber ist. Hieraus ist wohl begreiflich genug, wie Augustinus in allen Wendungen des Streits behaupten und stets widerhohlen konnte, daß dadurch das Christenthum, die Gnade Gottes in Jesu Christo selbst aufgehoben würde. Denn was ist der Erlöser der Welt anders, als die Einheit des Menschen mit Gott, und was die Erlösung der Welt, als die Zurückführung zur Vereinigung mit Gott durch seinen Geist?

Theodor. Aber sollte man wohl unbedingt sagen können, die dächte den Menschen

in der Trennung von Gott und erhielten ihn darin, welche doch wenigstens unter gewissen Umständen die Lehre und das Beispiel Christi, wie auch die Sündenvergebung als nothwendig und als göttliche Gnade erkannten?

Waldemar. Allerdings muß man sagen, daß sie den Menschen in seiner natürlichen Trennung von Gott denken und befestigen, so fern das Prinzip der Kraft und innern Aneignung aller dieser Wohlthaten fehlt, welches, wenn es nicht der Geist Gottes selber ist, der die Seelen empfänglich macht, weder ein göttliches Prinzip, noch auch im Stande ist, wahre Lust und Liebe an den göttlichen Dingen zu erwecken. Wo dieser Geist der Gnade nicht wirkt, da sind alle Anstalten Gottes zu unserm Heil vergeblich und so gut wie gar nicht da. Pelagius kannte nur eine äußere Gnade, die der Mensch ganz objectiv vor sich und außer sich hat, die höchstens den Verstand und die Erkenntniß angeht und anregt, aber den Menschen in seinem innersten Leben und Wollen unberührt läßt und ihn darin sich ganz selbst überläßt.

Ottomar. Ja das ist unstreitig der Kern oder vielmehr die hohle und faule Schaale der Pelagianischen Lehre. Denn wenn alle anderen streitigen Punkte doch noch immer gemeinschaft-

lich waren und auch in dem entgegengesezten Lehrbegriff ihre Stelle fanden, wiewohl in sehr verschiedenem Sinn, wenn sie das natürliche Vermögen des Menschen für Gottes Werk und Gott für den Urheber der Lehre und Offenbarung, der Sündenvergebung und des ewigen Lebens hielten, so blieb das immer als Hauptunterscheidungspunkt stehen zwischen Augustinus und seinen Gegnern, daß diese den Menschen nicht für so verdorben hielten, daß er des innern göttlichen Beistandes bedürfe zu allem Guten und wenn sie selbst auch den Menschen keinesweges für ganz gesund oder für unverdorben hielten, so leugneten sie doch, daß er nicht ohne die innern Gnadenwirkungen des göttlichen Geistes irgend etwas Gutes thun oder zum Guten nicht zurückkehren könnte durch dieselbige Freiheit, durch die er vom Guten abgewichen. Denen, sagt Augustinus, muß man aufs stärkste und heftigste widerstehen, die da glauben, ohne den Beistand Gottes, durch sich selbst allein könne die Macht des menschlichen Willens entweder die Gerechtigkeit vollbringen oder doch dahin streben und es zu etwas darin bringen. Aber nun da sie eingesehen, wie gottlos das sei, sagen sie, darum geschehe das doch nicht ohne göttliche Hülfe, weil den Menschen

Gott geschaffen habe mit freiem Willen und durch Ertheilung seiner Gebote und Vorschriften lehre, wie er leben müsse und allerdings ja darin helfe, daß er durchs Lehren die Unwissenheit wegnimmt, damit der Mensch wisse, bei seinem Handeln, was er meiden, was er begehren müsse und durch den freien Willen von Natur eingepflanzt und den Weg betretend, der ihm gezeigt worden, durch ein enthaltsames, gerechtes und frommes Leben zum ewigen und seligen Leben zu gelangen verdiene. Wir aber sagen, der menschliche Wille werde durch Gott so unterstüzt zum Gutesthun, daß er außerdem, daß der Mensch geschaffen ist mit Freiheit des Willens und außer der Lehre, durch die ihm geboten wird, wie er leben soll, noch den heiligen Geist empfange, damit in seiner Seele Vergnügen und Lust und Liebe entstehe an jenem höchsten und unveränderlichen Gut, welches Gott ist, auch jezt schon, da wir noch im Glauben wandeln und nicht im Schauen: damit er dieses gleichsam als Unterpfand erhalte und entbrenne zu dem Verlangen, seinem Schöpfer anzuhangen, und entflammt werde, hinzuzutreten zur Theilnahme an jenem wahren Licht, auf daß ihm wohl ist aus dem, von dem er hat, daß er ist. Denn selbst der freie Wille

vermag nichts, als zu sündigen, wenn ihm der Weg der Wahrheit verborgen ist; hat aber auch das, was man thun, wonach man streben soll, angefangen, nicht mehr verborgen zu seyn, so wird es doch nicht geliebt, auch nicht schon ausgeführt, auch nicht übernommen und nicht im Leben durchgeführt. Damit es aber geliebt werde, so wird die Liebe Gottes ergossen durch unsere Herzen, nicht durch den freien Willen, der sich aus uns erhebt, sondern durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. Denn die Lehre, durch die wir das Gebot empfangen zum rechten Leben, ist der tödtende Buchstabe, wo nicht auch da ist der lebendig machende Geist b2). Ebendaselbst führet er aus, daß, der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig, nicht blos vom geistlichen Verständniß des fleischlichen Worts zu verstehen sei, sondern auch vom Verhältniß des Gesetzes zur Gnade. Wo der heilige Geist nicht hilft, sagt er, der da statt der bösen Lust die gute einflößt d. h. die Liebe ergießt in unsere Herzen, da vermehret in der That jenes obwohl an sich gute Gesetz durch sein Verbieten nur die böse Begierde: gleichwie ein Wasserfall, wenn er nicht aufhört, auf einen bestimmten Punkt hinzuströmen, nur stärker wird durch den aufgestellten Damm und

hat er ihn durchbrochen, nur mit desto größerer Macht sich herabstürzt. Denn ich weiß nicht wie wird das Begehrte eben dadurch angenehmer, daß es verboten ist c2). Das wirft Augustinus den Pelagianern immer am stärksten vor, daß ihnen in diesem Sinn die Gnade Gottes in Jesu Christo ganz unbekannt oder von ihnen verworfen sei, so, daß sie sogar mit unmenschlicher Grausamkeit den ebengebornen Kindern den Erlöser nicht gönnen, sie seiner Gnade berauben, und sie derselben unbedürftig vorstellen. Das ist die Weisheit der Welt, sagt er, durch die das Kreuz Christi zu nichte wird d2). Wenn aber Pelagius Gottes Sache darin zu führen glaubt, daß er die Natur vertheidigt, so merkt er nicht darauf, daß er ebendadurch, daß er für gesund die Natur erklärt, des Arztes Barmherzigkeit verwirft. Denn eben der ist der Schöpfer derselben, der auch der Erlöser derselben ist. Nicht also müssen wir loben den Schöpfer, daß wir gezwungen, ja überführt werden, daß wir den Heiland für überflüssig halten. Mögen wir also wohl mit würdigen Lobsprüchen die Natur des Menschen ehren und solches Lob auf den Ruhm des Schöpfers beziehen: aber weil er uns geschaffen hat, so seyen wir dankbar so, daß wir nicht undank-

bar seyen dafür, daß er uns heilet. Unsre Sünden, die er heilet, wollen wir nicht dem göttlichen Werk, sondern dem menschlichen Willen und der gerechten Strafe Gottes zuschreiben: aber wie wir bekennen, es stand in unserer Macht, daß sie auch nicht geschahen, so müssen wir auch bekennen, mehr in seiner Barmherzigkeit, als in unserer Macht stehe es, daß sie geheilt werden e2). Diese Gnade, sagt er, muß Pelagius bekennen, wenn er ein Christ nicht blos will genannt werden, sondern auch seyn f2). Er höre auf, jene fünf Dinge, die Creatur, die Ehe, das Gesetz, den freien Willen und die Heiligkeit der Menschen also zu loben, daß er die Gnade leugnet g2). Denn der freie Wille ist von Natur in allen Menschen verdorben, unfähig zu allem Guten, ein Knecht der Sünde h2). Gottes zuvorkommende Gnade muß in dem Menschen erst den Glauben bewirken und ihm den guten Willen machen i2). So zeiget Gottes Gnade nicht nur, was man thun soll, sondern hilft auch, damit geschehen könne, was sie uns zeigt k2).

Theodor. Ja, durch diese Gnade aber, glaubte Julianus, werde eben die Freiheit des Willens aufgehoben und nannte sie eine der Freiheit feindliche Nothwendigkeit l2).

Ottomar. Durch sie, lehrte Augustinus dagegen, werde die wahre Freiheit erst hervorgebracht. Doch davon lasset uns, so Gott will, morgen handeln.

Dritter Abend.

Waldemar. Ich kann nicht leugnen, lieber Ottomar, daß der so plözlich eingetretene Schluß deines gestrigen Vortrags den Stachel der Wißbegierde und Forschung in mir zurückgelassen und daß ich sehr gespannt bin, wie du das in so unzähligen Köpfen und Schriften spukende Vorurtheil widerlegen wirst, Augustinus habe durch seine Lehre von der Gnade die Freiheit des Willens aufgehoben. Denn ob ich gleich fest überzeugt bin, einem vernünftigen Manne und vollends einem eben so tiefen als klaren Geiste, wie Augustinus, habe dieses wohl schwerlich begegnen können, so ist doch diese Ueberzeugung in mir selbst mehr ein Vorurtheil, als eine klare Erkenntniß gewesen.

Theodor. Du bist ein seltener Mann, lieber Waldemar, daß du von einem Geiste, wie

Augustinus, der in allen seinen Lehren stets den höchsten Ernst des Christenthums bewieß, eher ein gutes als schlechtes Vorurtheil hast und nicht Gebrauch machst von den in unserer Zeit gangbaren sogar ehrenden Formeln, sich mit der Wahrheit abzufinden, z. B. allzugroße Anhänglichkeit an die Wahrheit selbst, zu starker Eifer dafür, Hyperorthodoxie, willkührliche Speculation und Scholastik und was dergleichen Redensarten mehr sind.

Ottomar. Allerdings die Meinung vieler, die ohne eine gründliche Erkenntniß der christlichen Lehre, doch ihr Stimmlein erschallen lassen wollen und in solchen leeren Formeln und Floskeln und überhaupt im Schwall der Worte und Rhetoricationen untergehn, sich selbst damit belügen.

Theodor. Oder polemische Heftigkeit, die uns psychologischer Weise leicht in eins der Extreme schleudert.

Hermann. Das ist unstreitig die ungründlichste Meinung von allen, weil sie zugleich der äußern Geschichte widerspricht und wenigstens, was sich in dieser handgreiflich nachweisen läßt, dem pflegt man sonst unbedingt zu huldigen. Denn es ist leicht darzuthun, daß Augustinus Ueberzeugung von der gänzlichen Verdorben-

heit der menschlichen Natur und ihrem Unvermögen zum Guten, nebst dem daraus sich entwickelnden Grundsatz von der Unentbehrlichkeit der Gnade zur Bekehrung und zu allem Guten sich lange schon vor dem pelagianischen Streit in ihm zu hoher Klarheit entwickelt hatte und schon im Jahr 397 in dem Buche an Simplicianus bestimmt genug ausgesprochen ist. Ich kann daher auch der Meinung nicht seyn, welche Münscher aufgestellt hat, daß die Zeit einen Unterschied in der Entwickelung des Augustinischen Lehrbegriffs gemacht habe, wenn es mehr sagen soll, als was sich von selbst versteht, daß erst die pelagianischen Negationen und Streitigkeiten ihm Gelegenheit gaben, die Prinzipien der christlichen Lehre, in denen er schon vorher befestigt war, noch tiefer und klarer zu durchdenken, sie umfassender zu erörtern und sie in sich immer mehr zu reinigen und bestimmter zu fassen.

Waldemar. Ja, der gute Münscher, sagt er nicht auch, es sei noch keinem Kirchenlehrer eingefallen, den wahren Begriff der menschlichen Willensfreiheit gänzlich aufzuheben, was Augustinus, ungeachtet der künstlichen Wendungen, womit er es zu verstecken gesucht, unleugbar gethan habe a).

Theodor. Nun kannst du denken, wie viele ihm das aufs Wort glauben und ohne Bedenken nachsprechen. Dem sinnlichen Menschenverstande, der seiner Natur nach von Gott und allen göttlichen Dingen nichts wissen will, weil er freilich davon nichts wissen kann, ist das natürlich sehr angenehm, zu hören.

Ottomar. Daß in Augustinus Theorie die Freiheit des Willens allerdings aufgehoben ist, hoffe ich euch genügend darzuthun.

Waldemar. Was willst du mit dieser unerwarteten Aeußerung sagen, Ottomar?

Ottomar. Der Unterschied, worauf alles ankommt, ist nur der, daß nach ihm die Freiheit des Willens aufgehoben ist durch das ursprünglich Böse und wiederhergestellt durch die Gnade, nach derselbigen Theorie. Daß er hingegen gelehrt habe, durch die Gnade Gottes werde die Freiheit des menschlichen Willens aufgehoben, das hat man dem Augustinus angelogen, wie sehr auch das Gegentheil auf allen Seiten seiner Schriften zu lesen ist und daß überhaupt nach unserm Urtheil über jene Lehre, göttliche Gnade und menschliche Freiheit nicht zusammenbestehen könne, sondern diese durch jene stets aufgehoben werde, kann man einzig und allein behaupten, wenn man sich wissent-

lich oder unwissentlich für das Prinzip des Pelagianismus schon ganz entschieden hat. Denn dieß war der Hauptvorwurf von Seiten der Pelagianer gegen die Augustinische Lehre. Offenbar liegt diesen Urtheilen die leere Verstandesansicht zum Grunde, welche durchgängig im Pelagianismus herrscht, welcher zufolge man sich menschliche Freiheit nur so recht denken kann, daß man sie der göttlichen Gnade entgegensezt, diese ausschließt von jener und ebendadurch die menschliche Freiheit evacuirt von allem wahrhaft göttlichen Grunde und Inhalt, von aller göttlichen Kraft und Würde, ja sie zu etwas ganz eitlem und nichtigen macht.

Waldemar. Das ist also hier, meinst du, das nämliche Verfahren im Pelagianischen System, wie dasjenige, welches du schon bei dem Pelagianischen Begriff von der Possibilität nachgewiesen hast, welche an göttlicher Gnade zwar soll ihren Grund haben, aber so, daß diese sich nun nicht mehr wesentlich wirksam beweiset bei dem Wollen und Handeln, sondern in dieser Hinsicht der Mensch ganz und gar auf seine eigenen Füße zu stehen kommt und sich dann also auch, nach dem Ausdruck eines geistreichen Mannes, bei seinem eigenen Schopf herauszieht aus dem Sumpf der Sünde. Ich finde

eine solche Vorstellung ganz unvereinbar mit der Idee von Gott, als Erhalter der vernünftigen Creatur und wer diese nicht festhält, dem kann es auch nicht Ernst seyn mit seinem Glauben an Gott, als Schöpfer.

Theodor. Gewiß, das ist das, was wir gestern hörten als Augustinus Ausspruch: Ipse est creator hominis, qui salvator ejus.

Ottomar. Eben jener Einseitigkeit wegen vorzüglich ist die Pelagianische Lehre falsch; sie will ausschließlich die Freiheit des göttlichen Willens, ohne die göttliche Gnade festhalten und vertheidigen; nicht so die Augustinische, welche sich darin als die vernünftige Lehre darstellt, daß sie Freiheit und Gnade zugleich behauptet und sich nach beiden Seiten richtig bewegen und entwickeln kann, denn in ihr ist nichts Ausschließendes, so, daß sie gegen die, welche die Freiheit des Willens ohne die göttliche Gnade behaupten wollen, diese vertheidigen kann und gegen die, welche die Gnade Gottes ohne die menschliche Freiheit behaupten wollen, ebenso sehr diese dem Menschen vindiciren kann.

Waldemar. Daß jemals auch das leztere von Augustinus ausdrücklich geschehen wäre, erinnere ich mich nicht, gelesen zu haben.

Ottomar. Was ist anders der Hauptinhalt der Schrift von der Gnade und dem freien Willen? Hebt er nicht gleich von vorn herein so an: Um deretwillen, welche des Menschen freien Willen also rühmen und vertheidigen, daß sie die Gnade Gottes, wodurch wir zu ihm berufen und von unserer Sündenschuld (malis meritis) befreiet werden, zu leugnen wagen, und sie aufzuheben versuchen, habe ich schon viel gesprochen und schriftlich verfaßt, soviel mich der Herr dessen gewürdiget hat. Aber weil es auch einige giebt, welche die Gnade Gottes also vertheidigen, daß sie den freien Willen des Menschen leugnen oder wenn die Gnade vertheidiget wird, glauben, es werde der freie Wille geleugnet, habe ich gedacht, auch darüber etwas schreiben zu müssen b).

Theodor. Ich finde diese Bemerkung von Ottomar sehr wichtig. Denn daraus erkläre ich mir unter andern, wie man sich in allen folgenden Zeiten, wo sich der Streit über das Verhältniß der göttlichen Gnade zu menschlicher Freiheit erneuerte, von allen, auch den verschiedensten Seiten auf Augustinus berufen und jeder für sich etwas aus ihm anführen konnte, oder daß immer zugleich darüber konnte gestritten werden, was des Augustinus wahre Lehre

hierüber gewesen sei. Denke nur an die Jesuiten und Jansenisten und an die verschiedenen Partheien unter den Calvinisten. Er stand offenbar über den entgegengesezten Partheien und nun schien er jeder der getrennten Partheien in ihrer Einseitigkeit ausschließlich günstig zu seyn.

Ottomar. Das bringt die wahre und richtige Lehre hierüber, welche die der Vernunft ist, stets mit sich, daß, so wie sie nun ein Gegenstand der Verstandesoperationen wird, sogleich die Gegensätze anfangen und die Gnade nur auf Kosten der Freiheit und die Freiheit nur mit Verwerfung der Gnade behauptet werden zu können scheinet. Augustinus hatte davon ein klares Bewußtseyn c). Und diesen Schein behält diese Lehre immer im Verstande; er verschwindet nur in dem Maaß, als Vernunft im Verstande ist oder, was dasselbige sagt, in dem Maaß, als er von der Idee Gottes erleuchtet ist. Uebrigens wollte ich, entbändet ihr mich von dem Geschäft, den innern Zusammenhang der Augustinischen Vorstellungen hierüber aufzuzeigen: denn die Schwierigkeit fühle ich allzusehr.

Hermann. Ich spreche gewiß den Wunsch von uns allen aus, wenn ich dich bitte fortzufahren.

Ottomar. So thue ich es denn, aber nur un-

unter der Bedingung, daß ihr nicht aufhöret, mich zu berichtigen und mich abzurufen, wo ich statt in der Form des Zusammenhanges zu bleiben, mich durch die Sachen zu weit verlocken lasse. Es wird das Beste seyn, sogleich mit der Augustinischen Grundidee von der Freiheit anzufangen und diese in ihren Hauptmomenten zu entwickeln. Sie ist aber in seiner Vorstellung vollkommen eins mit der Liebe Gottes und ich sage euch gewiß nichts neues, wenn ich hinzusetze, daß das doch eigentlich auch die christliche Vorstellung ist. Nun muß man denn drei Momente in der Geschichte des Menschen wohl unterscheiden und sehen, wie diese Freiheit war vor dem Fall, nach dem Fall und wie sie von ihm so, wie er sie ursprünglich besaß, kann wiedererworben werden. Denn das nehmen wir hier an als von Augustinus ganz im Sinne der christlichen Religion gedacht und gegen die Pelagianer mit Recht von ihm behauptet, daß der Mensch nach dem Fall die Freiheit nicht mehr so besaß, wie vor demselben und wer hierin mit Augustinus und der christlichen Kirche nicht übereinstimmt, kann, wie es mit der Lehre von der Freiheit gemeint sei, gar nicht verstehen. An diesem Puncte scheidet sich stets die christliche Vorstellung von der nichtchristlichen.

Theodor. Ja darüber sollten alle Streitende sich erst mit einander besprechen, ob sie auf dem Grund und Boden des Christenthums bleiben wollen oder nicht, so würde man häufig auch den Augustinus nicht angefochten finden mit einem Begriff von der Freiheit, der seiner Idee davon gar nicht entspricht: denn bei den drei Momenten, die du richtig unterschieden, hat er in Ansehung des ersten und dritten offenbar die Freiheit in ihrer Ursprünglichkeit und Integrität im Auge: bei dem zweiten aber denkt er stets nur an den Verlust und Untergang derselben.

Ottomar. So ist es ohne Zweifel. Die von Gott als Schöpfer dem Menschen anerschaffene Freiheit besaß er so lange, als er im Guten beharrete; die ursprünglich dem Menschen von Gott verliehene Freiheit bestand ebendarin, daß er das Gute liebte und nichts ihn zum Bösen zwingen konnte; diese freie Liebe des Guten war des Menschen Seligkeit vor dem Fall. Nur darin und dadurch, daß er das Gute that, dem göttlichen Willen folgte, war er wahrhaft frei. Durch die erste Sünde hingegen, dadurch, daß er das Böse dem Guten vorzog, nicht Gottes, sondern seinen eigenen Willen that, ist in und mit der Liebe Gottes auch die ursprüngliche

Freiheit des Menschen verloren gegangen, ist er ein Feind des Guten, ein Sclav seiner Begierden und Lüste geworden und eben diese Sünde hat sich der menschlichen Natur bemächtigt und angehängt, daher ihr natürlicher Hang zum Bösen; das Unfreie und Böse ist in der ursprünglich von Gott gut geschaffenen Natur des Menschen zu einem Zustand geworden, aus welchem er nur durch die Gnade erlöset, zur Liebe des Guten und ebendamit zur wahren, ursprünglichen Freiheit zurückgeführt werden kann. Diese drei Zustände, besonders der erstere und dritte haben eine durchgängige Beziehung auf einander im Augustinischen Lehrbegriff. Diesen beiden liegt die Freiheit in ihrer Integrität zu Grunde. Der zweite aber bestand darin, daß sich die Freiheit in Knechtschaft verwandelte. Die Freiheit zur Liebe Gottes, sagt er, haben wir durch die Größe der ersten Sünde verloren d). Wahrhaft frei ist der Wille nur dann, wenn er den Lüsten und Sünden nicht dient. Solche Freiheit ist von Gott verliehen worden und kann nun, verloren gegangen durch eigene Schuld, nur von dem wiedergegeben werden, von dem sie gegeben werden konnte. Daher sagt die Wahrheit: wenn euch der Sohn frei gemacht hat, dann

seid ihr wahrhaft frei e). Diese Befreiung, diese Erlösung von dem Zwange der Sünde, die den Menschen in seinem jetzigen Zustande von Natur beherrscht, diese Freiheit entsteht nur durch die Gnade Gottes in Jesu Christo, und die durch seinen Geist geschehende Einflößung der Liebe, nicht durchs Gesetz, nicht von außen, sondern von innen durch die Wirkungen der Gnade f). Wer Sünde thut, ist der Sünde Knecht. Wo der Geist des Herrn, da ist Freiheit.

Hermann. Nach diesen Aeußerungen des Augustinus ist die Freiheit offenbar eins mit der Abhängigkeit von Gott.

Ottomar. Richtig und eben von dieser Seite pflegt in den gewöhnlichen Vorstellungen jegliches Vorurtheil über das Wesen der Freiheit und gegen die Augustinische Lehre zu entstehen. Denn daran knüpft sich nun eben am leichtesten jener Verdacht, als würde dadurch gewiß alle menschliche Freiheit aufgehoben.

Waldemar. Durch die Liebe Gottes? Durch die Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen? Durch die göttliche Einflößung der Liebe in das menschliche Herz?

Ottomar. Ja, glaube mir, theurer Waldemar, da liegt die Quelle aller Irrthümer in

dieser Lehre und aller Verkennung des wahren Christenthums und es ist nichts anders als der angeborne Stolz der menschlichen Natur, das, wodurch ursprünglich alles Böse geschehen und welches das Böse selber ist, woraus bei den Menschen aller Widerspruch dagegen zu entstehen pflegt. Unabhängig von Gott wollen sie seyn, ihren eigenen Willen und nicht den göttlichen wollen sie haben und thun: als eine Beschränkung und nicht als die wahre Befreiung sehen sie den Einfluß der göttlichen Gnade an.

Hermann. Das ist freilich nur mit andern Worten, was ich in einem der Briefe Augustins gleichfalls erklärt finde g).

Theodor. Wollte man die darin gemeiniglich waltenden Mißverständnisse beseitigen, so dürfte man vielleicht diese Sache nur auf eine andere Formel reduciren, um sie einem Jeden einleuchtend zu machen.

Waldemar. Und welche wäre das?

Theodor. So wenig doch sonst das Gute im Menschen dadurch aufgehoben wird, daß ihm allein an Gott, dem höchsten, ja allein Guten nicht nur seine wahre Quelle gegeben wird, sondern ihm auch sein wesentlich göttlicher Charakter allein von da her kommen kann, daß es in keiner Richtung sich trennet von dieser Quelle,

so wenig kann an und für sich die menschliche Freiheit dadurch aufgehoben werden, daß ihr nicht nur an Gott, dem allein freien das Prinzip gegeben ist, sondern seine Macht und Gnade sich auch in derselben selbst wesentlich wirksam beweiset, so, daß sie also weder in ihrem Grunde und Ursprunge, noch in ihrem Daseyn und Wirken sich von diesem Prinzip trennen darf, wenn sie den Charakter der wahren Freiheit, das heißt, der Freiheit vom Bösen und zum Guten, behalten will.

Ottomar. Allerdings; denn sonst käme es immer so heraus, als ob man das Gute sich denken könnte oder wollte in seiner Trennung von dem Alleinguten. Ohne diese Inhärenz und Dependenz aber ist das vermeintlich Gute das Böse selber. Der Wille des Menschen hängt sodann nicht von dem Alleinguten, sondern von dem Alleinbösen ab und dünkt sich frei in der Knechtschaft der Sünde. Die wahre Freiheit ist unstreitig immer und wesentlich Befreiung, Freimachung, wie der Glaube ein Ergreifen des Göttlichen ist durch ein Ergriffenseyn von diesem. Nur im Lichte der höhern kann die niedere Natur wahrhaft zu sich selbst kommen; so kommt der Mensch erst zu sich selbst, wenn er zu Gott gekommen d. h. zu dem Be-

wußtseyn, daß Gott zu ihm gekommen, d. h. in Christo wird der Mensch zum Menschen, durch Gottes Gnade in Jesu Christo wird er frei. Oft kann ich mich nicht genug wundern, wie diese einfache Grundwahrheit des Evangeliums, auf der Alles steht und mit der Alles fällt, manchem Zeitalter so ganz konnte abhanden kommen.

Waldemar. Was deine eben geäußerte Verwunderung betrifft, lieber Ottomar, so theile ich sie nicht mit dir, wenn ich bedenke, daß es unmöglich ist, über den Ursprung der menschlichen Freiheit und den menschlichen Willen anders als pelagianisch — ich nehme diesen Ausdruck als Bezeichnung der Denkart — zu urtheilen, so lange man über den Ursprung der Vernunft und über den Glauben unchristlich und atheologisch denkt. Denn wie wir über Freiheit und Handeln urtheilen werden, hängt doch stets zunächst davon ab, wie wir von der Vernunft und dem Glauben denken.

Ottomar. Freilich, so lange noch das Phantom von einer sogenannten Natur- und Vernunft-Religion herumgeht, kann es auch in der Moral nicht besser werden. Auch Pelagius hatte sich, wie wir gesehen haben, in jenem Vorurtheil festgerannt.

Waldemar. Und doch sollte ich denken, daß diese Dinge einer Evidenz fähig sind in jeder Entwickelung, daß nur die vorsäzliche Blindheit oder die entschiedenste Faulheit des Denkens sich ihrer Wahrheit erwehren könnte.

Theodor. O! lieber Waldemar, du traust dir zuviel zu: denn es gehört wesentlich und wenigstens dazu, daß man schon in dem eigenthümlichen Lichte des Christenthums stehe und diese Sache in ihrem ganzen ausgebreiteten Zusammenhange überschaue, um Jemanden davon zu überzeugen. Wie wolltest du es anfangen, mich kurz und bündig vom Gegentheil zu überzeugen, wenn ich dir hier mit der Natur- und Vernunft-Religion käme und nicht schon die eigenthümliche Beleuchtung mitbrächte, worin diese Dinge stehen müssen, um nur gesehen, geschweige anerkannt, oder gar erkannt zu werden.

Waldemar. So würde ich zu dir sprechen. Bedenke, was du sprichst, lieber Theodor. Die Natur des Menschen, wiewohl das höchste und edelste in ihm, die Vernunft machst du zum Prinzip der Religion, und der, den du erkennen willst in und mit aller deiner Religion, ist Gott. Verschieden also ist nach deiner Meinung das, was du erkennst, von demjenigen, wodurch du

es erkennst. Daß dieses nicht angehe, sofern du überhaupt noch Gott erkennen willst, mußt du selbst bekennen, wenn es dir, wie mir und Christo und dem Apostel und allen Christen feststeht, daß Gott nur sich selbst erkennt und der, dem Er es verliehen hat, in dem Er ist, kraft seines Geistes.

Theodor. Erlaube, ich sehe wohl, wo du hinaus willst, auch Autoritäten genug führest du an und das soll dir bei mir nicht schaden, aber wenn du nun, um mich auch dahin zu bringen, mir auch den letztern Satz erst noch beweisen solltest, wie dann?

Waldemar. Freilich, weitläuftig müßte ich dann werden, aber sollten wir mit Christen redend ohne Beschämung voraussetzen können, daß ihnen diese alte Wahrheit neu oder nur eine leere Redensart und es ihnen mit dem Glauben daran nicht Ernst wäre?

Theodor. Ja sieh, das gehört schon zu deinen Voraussetzungen; wer steht dir denn dafür?

Waldemar. Nun, dann würde ich freilich schon etwas unwillig werden und sagen, sehet, Theodor ist eigentlich auf meiner Seite, er läßt sichs nur nicht aus und spielt eine fremde Denkart. Er weiß es recht gut und

hat es erkannt: ist nicht alle Religion, jede Spur von wahrer Religion, selbst unter den Heiden, ursprünglich lediglich durch Gott, nicht nur an sich, sondern auch in ihnen, so ist sie nichts als Wahn und Täuschung. Nur darin und dadurch, daß die Vernunft sich Gottes als ihres Urhebers bewußt und hiedurch ein göttliches Vermögen geworden, vermag sie Gott zu erkennen und nicht ihn, nicht Gott erkennet sie somit, wenn sie ihn durch etwas anderes, als durch ihn selbst, durch seinen Geist, erkennen will, vielmehr sich ihm sogar entgegensezt mittelst der eigenen Erfindung einer Natur- und Vernunft-Religion, einer nicht ursprünglich von Gott geoffenbarten und durch seinen Geist noch immer der Menschheit angeeigneten Erkenntniß Gottes. Diese geoffenbarte Religion allein ist der menschlichen Natur natürlich, jede andere ist ihr unnatürlich und widernatürlich und nur in diesem Sinne will und kann ich euch euren Ausdruck schenken womit ihr von Natur- und Vernunft-Religion redet, der aber in eurem Sinne stets einen Irrthum in sich schließt. Denn alle Religion, nicht durch Gott d. i. durch seinen Geist in uns, ist nichts als Nicht-Religion, Irreligion.

Ottomar. Die Sache ist an sich sehr ein-

fach; nichts anders will man überall durch die Begriffe und Ausdrücke: Religion, Glauben, sagen, als daß es etwas Göttliches sei, nicht nur in Ansehung des Gegenstandes, worauf es sich bezieht, sondern auch des Grundes, woraus es ist. Man braucht sich wahrhaftig nicht der Voltigirkünste von Harms theilhaftig zu machen, um einzusehn, daß es mit der Vernunft-Religion nichts ist, die sich der geoffenbarten entgegensezt und nicht sie für die einzig vernünftige erklärt. Aber die Art, wie er selbst von der Vernunft so verächtlich spricht, zeigt wohl, daß er den göttlichen Grund derselben ebensowenig erkannt hat, als seine Gegner: denn indeß er dieß Vermögen, welches nur darin besteht und ist, daß es Gott in sich vernimmt und Gottes Stimme hört, d. h. Religion hat, gänzlich verkennt, befinden diese sich in der kläglichen Selbsttäuschung, daß ihnen das Göttliche nur so zu sagen göttlich ist und eine leere Redensart, daß sie auch davon redend nicht über die Gränzen ihrer eigenen Erfindungen hinauskommen, und meinen, weil ebendieses Göttliche in ihnen ist, so müsse es auch aus ihnen und durch sie in ihnen seyn. Es gilt aber in Beziehung auf die Vernunft und den Glauben ganz dasselbe, was

Augustinus in Beziehung auf die Freiheit und den Willen bemerkt. Darauf, sagt er, müssen wir vor allen Dingen sehen, wodurch der Wille frei ist, wenn wir die Freiheit des Willens recht vertheidigen wollen h).

Theodor. Daß diesem aber durch die pelagianische Possibilität nicht ein Genüge geleistet ist, haben wir schon gesehen: denn diese Vorstellung schließt doch die göttliche Gnade ausdrücklich aus von den einzelnen Aeußerungen des menschlichen Willens.

Hermann. Und nimmt keine Rücksicht auf die christliche Lehre von der depravirten, in die Knechtschaft der Sünde gefallenen Menschen-Natur. Denn wer weiß nicht, sagt Augustinus, daß der Mensch ursprünglich gesund und unschuldig geschaffen und mit freiem Willen und freier Macht zu einem gerechten Leben ausgerüstet worden. Aber jezt handelt es sich von dem unter die Mörder gefallenen, den diese halbtodt liegen ließen und der durchbohrt und mit schweren Wunden nicht also kann zur Höhe der Gerechtigkeit wieder hinansteigen, wie er davon heruntersteigen konnte i).

Ottomar. Die Augustinische Lehre von der Freiheit und Gnade wird also nur, aber nothwendig verworfen, sobald man sich befesti-

get in der pelagianischen Meinung einerseits von der Möglichkeit des Guten außer der Abhängigkeit von dem Alleinguten und andrerseits von der noch jezt in allen Menschen von der Geburt herauf unverdorbenen und hernach auch durch böse Sitten und Beispiele nicht so verdorbenen Natur, daß sie der Gnade Gottes bedürfe zu allen einzelnen guten Handlungen. Denn Augustinus lehrt aufs bestimmteste, der Mensch sei in seinem jetzigen Zustande, von Natur sowohl als durch das Leben in der Welt so verdorben, daß er von Haus aus und sich allein überlassen nichts weiter, als entweder das Gute unterlassen oder nur das Böse thun kann †); das Gute hingegen thue er nie allein, sondern allezeit durch und mit göttlicher Gnade die ihm zuvor kommt, und in ihm wirket das Wollen und Vollbringen, und selbst des Gebets um das Gute und den Glauben werde er nur mächtig und fähig durch Gott, der auf eine innere, verborgene, wunderbare und unaussprechliche Weise in den Herzen der Menschen wirket nicht nur die wahrhaftigen Aufklärungen (revelationes), sondern auch den guten Willen: denn die wahre Freiheit des Menschen bestehe im Gutesthun k).

Waldemar. Wenn die Freiheit eins ist

mit der Liebe zu Gott, so hat sie der Mensch darin, daß er das Böse dem Guten vorzog, so wenig bewiesen, daß er sie vielmehr ebendadurch verlor und so kann er auch durch das, womit er das Böse that, nicht zurückkehren zum Guten, sondern muß alles erwarten und hoffen von der Gnade, daß sie, was er ihr ursprünglich verdankte, in ihm erneuere und wiederherstelle. Dieses alles, dünkt mich, hängt nothwendig genug zusammen.

Theodor. Allein wie sieht es denn aus mit der Möglichkeit des Bösen auch schon vor dem Fall? Diese ist doch auch wohl angenommen in Augustinus Theorie?

Ottomar. Allerdings. Denn diese bewieß der Urmensch genugsam durch die nachmalige Wirklichkeit des Bösen. Der Sündenfall ist die bestimmteste Erklärung, daß dem Menschen auch schon vorher und im Zustande der Freiheit das Böse möglich war; der Sündenfall ist nach Augustinus gar nichts anderes, als die Verwandelung dieser Möglichkeit in die Wirklichkeit. Es trat an die Stelle der bis dahin ausschließlich herrschenden Wirklichkeit des Guten, eine andere Wirklichkeit, die des Bösen.

Hermann. Mir scheint auf diesen Punkt erstaunlich viel anzukommen und ich wünschte

daher, ihr verweiltet dabei etwas länger. Denn in dem gewöhnlichen Urtheil über Augustinus Lehre von der Freiheit vor dem Fall, nach welcher sie die ausschließliche Liebe und That des Guten ist, wird dieses so angesehen, als hätte Augustinus ebendamit dem Menschen das Vermögen, zu wählen zwischen gut und böse, abgesprochen und eben in diesem Sinne wird am häufigsten gesagt, er habe die Freiheit des Willens gar geleugnet.

Ottomar. Freilich kommt sehr viel darauf an, sich dieses im Sinne Augustins richtig zu denken. Das Vermögen freilich, wenn es soviel heißen soll als die Möglichkeit das Gute oder Böse zu wählen, hat er dem Menschen vor dem Fall keinesweges abgesprochen: denn dieses Vermögen, diese Möglichkeit ist nicht verschieden von dem Willen: indem und so lange er also das Gute ausschließlich wollte, wollte er hiemit zugleich das Böse nicht. Allein den Zustand des Wählens zwischen gut und böse, wobei also das eine so gut als das andere zur Wirklichkeit gelangte, kannte der Mensch nicht vor dem Fall und bestand demnach dieser ebendarin, daß das auch der ursprünglichen Freiheit schon zu Grunde liegende Vermögen, zu wählen zwischen gut und böse, diese

Möglichkeit sich in diese traurige Wirklichkeit verwandelte.

Waldemar. Wenn ich dich recht verstehe, so ist eben durch den Fall die ursprüngliche Freiheit zu diesem bloßen Wahlvermögen geworden und was potentiâ schon vor dem Fall in ihm war, hat sich actu in diesem dargestellt.

Ottomar. Das ist Augustinus Meinung und hat daher der Mensch durch den Fall zwar die Freiheit des Willens, aber keineswegs den Willen verloren. Diese beiden Dinge werden aber meistens immer verwechselt und daraus entstehen unsägliche Misverständnisse.

Hermann. Die Meinung ist also, um es mit andern Worten mir deutlich zu machen, diese. Darin und dadurch ist der Mensch gefallen, daß er das seiner ursprünglichen Freiheit zu Grunde liegende Wahlvermögen auch nach der andern Seite hin zur Wirklichkeit kommen ließ und das Vermögen, neben dem Guten auch das Böse zu wählen, sich in einen thätigen Zustand verwandelte.

Ottomar. Daß dieß die richtige Vorstellung ist, geht auch daraus hervor, daß, obgleich das Wählen des Bösen wirklich geschah und die ganze Natur des Menschen dadurch vitios

ward,

ward, doch auch umgekehrt in diesem Zustande das Gute möglich blieb und die mögliche Bekehrung des Sünders durch die Gnade geschehen kann. Diese von Augustinus und der Schrift bestimmt genug angenommene Möglichkeit der Bekehrung und Zurückgelangung zur ursprünglichen Freiheit †) wirft ein helles Licht darauf, wie auch bei der reinen und ausschließlichen Liebe Gottes oder in dem Zustande der Freiheit vor dem Fall gleichwohl allerdings die Möglichkeit des Bösen vorhanden war, wenn die nachmals erfolgte Wirklichkeit desselben daran noch irgend zweifeln ließe. Auch aus der Betrachtung des Ziels, wohin die Gnade den Menschen zurückführen will, geht es deutlich hervor. Denn die Absicht der durch das Evangelium an ihm arbeitenden und ihn zur wahren Freiheit zurückführenden Gnade ist keine andere, als die, daß sie aufhöre, dieser zweideutige Zustand des Wählens zu seyn und der Mensch fortan nur das Gute liebe und dem Bösen gänzlich entsage und absterbe.

Hermann. Du würdest gewiß einen Wunsch von uns allen befriedigen, wenn du diese in sich selbst gut genug zusammenhängenden und mit der Schrift übereinstimmenden Vorstellungen als wirkliche Lehren des Augustinus nachweisen könntest.

Ottomar. Ich will es daran nicht fehlen lassen; nur lasset uns noch zuvor die Meinung derer als völlig schrift- und vernunftwidrig aus der Kirche ausschließen, welche sich zu keinem höhern Begriff von der Freiheit erheben, als zu demjenigen, wonach sie ursprünglich das in der That sich beweisende oder wirksame Vermögen ist, zu wählen zwischen gut und böse: denn diese Vorstellung hebt uns rein alle Idee von Gott auf und macht Gott selbst zum Urheber des Bösen.

Waldemar. Wie meinst du das Ottomar?

Ottomar. Daß Gott dem Menschen in der Liebe des Guten selbst keine Gewalt anthun oder ihn dadurch beschränken wollte, ihm also das Böse möglich ließ, das läßt sich allerdings noch sehr wohl denken und bringt der Begriff der wahren Freiheit mit sich. Allein daß Gott dem Menschen darin sollte behülflich seyn, daß er ebensosehr das Böse wähle, als das Gute, daß ihm nach Gottes Willen das eine wie das andere gleich-gültig seyn sollte und daß er die Thatkraft zum Wählen des Bösen ebensosehr, wie die Macht das Gute zu wählen von Gott hätte und also Gott auch sich darin wirksam bewiese, das ist in sich völlig ungereimt, läßt sich mit dem Glauben an Gott durchaus nicht reimen.

Hermann. Pelagianische Lehre ist das allerdings, wenn wir dem Hieronymus glauben wollen. Denn in dem ersten Buch gegen die Pelagianer legt er diese Lehre dem Critobulus in den Mund, der daselbst den Pelagianismus vertritt. Dieser sagt: daß wir freien Willen besitzen und mit eigenem Willen uns sowohl zum Guten, als zum Bösen wenden, das verdanken wir der Gnade des, der uns nach seinem Bild und seiner Aehnlichkeit also geschaffen hat 1).

Theodor. Wir können es wohl auf sich beruhen lassen, daß dieser Gedanke von einem Feinde der Pelagianer diesen ist zugeschrieben worden. Daß aber das System den Satz mit sich bringt und somit annehmen muß, in Gott selbst sei die Freiheit nichts anders, als dieß zweideutige Vermögen, zu wählen zwischen gut und böse, ist schon daraus klar, daß es noch jezt die gemeine Vorstellung ist und ein großer Theil von denen, die über die Freiheit des Willens reden und schreiben, in dem grausamen Wahn lebt, Gott selbst habe gewollt, daß der Mensch dieses Vermögen durch die That beweisen solle und daß sie, auch ohne sich die Folgen daraus jemals deutlich zu machen, immerfort auf dem Grunde und der Voraussetzung

der unbezweifelbaren Richtigkeit dieses Begriffs fortfahren, zu denken und zu reden, ja sogar eine solche Lehre, wie die des Augustinus, damit bestreiten.

Ottomar. Nach ihm ist die Freiheit gerade erst durch den Sündenfall zu diesem unglückseligen Zustand des Wählens zwischen gut und böse geworden und hier heißt es recht, was das Sprichwort besagt, wer die Wahl, hat auch die Qual. Die Freiheit ist nach dem Fall nichts anders, in Augustinus Lehre, als die von ihrem ursprünglichen Gegenstande (welches die Nothwendigkeit des Guten war) verlassene subjective Form des Willens. Daß er nun diese auch in und nach dem Fall gebliebene bloße Form des Willens nicht geleugnet, sondern nur den Verlust der wahren Freiheit desselben, wollte ich euch noch darthun. Das richtige Verhältniß der menschlichen Fähigkeit zu göttlicher Gnade bezeichnet er mehr als einmal durch das Bild vom Auge und Fuß und derselben Nothwendigkeit zum sehen und gehen. Das Auge an sich zwar siehet nichts ohne das Licht des Tages: aber folgt nicht hieraus, daß auch ohne das Auge nichts kann gesehen werden, wie hell es auch sei um uns her m)? Zum sündigen, sagt er, werden wir nicht unterstüzt von Gott, Gu-

tes aber thun und das Gebot der Gerechtigkeit von allen Seiten erfüllen können wir nicht, wenn Gott uns nicht unterstüzt. Denn gleichwie das Auge des Körpers nicht darum unterstüzt wird von dem Lichte, daß es verschlossen und abgewandt von dem Lichte sich entferne, daß es aber sehe, von demselben unterstüzt wird und jenes gar nicht vermag, ohne von diesem unterstüzt zu seyn: so hilft auch Gott, der das Licht unsers inwendigen Menschen ist, dem Blicke unsers Geistes, auf daß wir nicht nach unserer, sondern nach seiner Gerechtigkeit etwas Gutes wirken n). Den Unterschied zwar verhehlt er auch hiebei nicht, indem er sagt: Den Bekehrten hilft Gott, die Verkehrten verläßt er; aber auch, daß wir bekehrt werden, unterstützet er uns, welches freilich jenes Licht den Augen des Leibes nicht leistet o). Die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zum Guten und der menschlichen Form und Willensfähigkeit zugleich bezeichnet er in demselben Gleichniß redend auch also: Vor dem Menschen liegt das Gute und Böse, Leben und Tod, was ihm beliebt, wird ihm gegeben werden. Offenbar ist, wenn er die Hand zum Feuer ausstreckt und das Böse und der Tod ihm beliebt, so thut das der menschliche Wille. Wenn er aber das Gute

liebt und das Leben, so thut das der Wille nicht allein, sondern er wird von Gott unterstüzt. Denn wohl ist sich das Auge hinreichend, um nichts zu sehen d. h. zur Finsterniß, um aber mit seinem Licht zu sehen, reicht es nicht hin, wenn ihm nicht von außen der Beistand des hellen Lichts gewährt wird p). In dem andern Bilde vom Fuß und gegen den pelagianischen Begriff von der Sündenvergebung streitend, sagt er dieses: Gleichwie einer, der von einer Wunde hinket, darum geheilt wird, damit, ist das vorige Uebel geheilt, der künftige Schritt dadurch geleitet werde, so heilet der Arzt da oben uns von unsern Uebelthaten, nicht allein dazu, daß diese nun nicht mehr seien, sondern auch, damit wir künftig recht wandeln können q). Die pelagianische Lehre von der Possibilität der Natur, worauf sich die Gnade beschränkt und der eben so beschränkten Vorstellung von der Lehre, als der Gnade Gottes, gegenüber stellet Augustinus den kirchlichen Lehrbegriff also auf: Wir aber sagen, der menschliche Wille werde von Gott also unterstüzt zum Gutesthun, daß er außerdem (praeter) daß der Mensch geschaffen ist mit freiem Willen (also mit der formellen Möglichkeit zu thun, was er will, die er von Gott hat) und außer

(praeter) der Lehre, durch die ihm geboten ist, wie er leben soll, den heil. Geist empfange, damit durch diesen auch Vergnügen und Lust an jenem höchsten und unveränderlichen Guten, welches Gott ist, in der Seele entstehe r). Die leere Form des Wollens, welche, ehe die böse Lust hinzutritt, auch eben so wenig Böses, als Gutes thut, hat Augustinus bestimmt genug anerkannt z. B. wenn er sagt: Zum Nichtsündigen, d. h. um nichts Böses zu thun, dazu fehlt es den Menschen am freien Willen nicht; nur reicht seine Macht nicht hin, nämlich zum Guten, wo nicht seine Schwäche unterstüzt wird s). Wie ich überhaupt der Meinung bin, daß alles wahre und richtige der Pelagianischen Lehre, doch ausgeschieden von dem unlauteren Beisatz der Häresie in der Kirchenlehre und der Theorie von Augustinus vorkommt, so liegt allerdings auch der Pelagianische Begriff von der Freiheit, als dem subjectiven Vermögen, zu wollen, der Kirchenlehre in allen Richtungen zu Grunde und Augustinus läßt ihn oft gelten, um seine Vorstellungen von da aus weiter zu entwickeln und sie daran anzuknüpfen. Der freie Wille, sagt er einmal, besteht darin, daß er hiehin und dahin sich wenden kann und gehört zu den natürlichen Gütern,

deren der Schlechte sich auch schlecht bedienen kann t). Ein andermal fragt er: ob der Glaube, in welchem der Anfang unsers Heils liegt, in unsere Macht gestellet sei. Um darauf gehörig zu antworten, entwickelt er erst, was Macht sei und in seiner Macht haben heiße. Das nun nennet er Macht, wo der Wille das Vermögen zu handeln hat. Daher, setzet er hinzu, wird gesagt, das habe ein jeder in seiner Macht, was er, falls er es will, thut, falls er es nicht will, nicht thut u). Nichts, sagt er ein andermal, steht so sehr in unserer Macht, als der Wille selbst. Denn er ist ohne Intervall alsobald da, als wir wollen w). Da Pelagius, wie uns schon vorgekommen, gesagt hatte: in allen Menschen, Juden, Heiden und Christen sei die Macht des freien Willens gleich von Natur, nur allein in den Christen werde sie unterstüzt durch die Gnade, so wendet sich Augustinus nicht gegen diese Vorstellung von dem natürlichen Vermögen des Wollens, sondern nur gegen den verkehrten Begriff von der Gnade und sagt: wiederum frage ich: durch welche Gnade x)? Das Nämliche kommt hernach noch einmal vor. Denn da Pelagius sagte: den freien Willen bekennen wir so, daß wir sagen, wir bedürfen allezeit der Hülfe Got-

tes, so sicht er auch hier wieder nicht den Begriff von der Freiheit, als einer natürlichen Fähigkeit, an, sondern läßt ihn ruhig stehen und sagt nur: siehe wiederum fragen wir: welcher Gnade der Mensch nach deinem Bekenntniß bedürfe y). In der Schrift von der Stadt Gottes sagt er selbst einmal: Wille ist in Allen; ja Alle sind gar nichts anders, als Willen z). Am deutlichsten tritt des Augustinus Meinung hierüber wohl da hervor, wo Julianus sich beklagt über ihn und andere katholische Lehrer und sagt: wenn jemand sage, im Menschen sei freier Wille oder Gott sei der Schöpfer aller, die da geboren werden, so werde er gleich ein Cölestianer oder Pelagianer genannt. Hierauf antwortet Augustinus, wie folgt: Dem ist nicht also, wie du sagst, dem ist nicht so, du täuschest dich sehr oder suchst zu täuschen; nicht den freien Willen leugnen wir. Sondern, nur wenn euch der Sohn frei gemacht hat, sagt die Wahrheit, dann seid ihr wahrhaft frei. Diesen Befreier misgönnt ihr denen, welchen, da sie doch Gefangne sind, ihr eine eitle Freiheit zuschreibt. Denn wenn jemand sagt: zur wahren Verehrung Gottes sei, ohne Gottes Beistand selbst, im Menschen freier Wille und wer so sagt, Gott sei aller

Gebornen Schöpfer, daß er zugleich leugnet, er sei der Erlöser der Kinder von der Macht des Teufels, der wird ein Pelagianer und Cölestianer genannt. Daß also freier Wille sei im Menschen, und Gott der Schöpfer aller sei, die da geboren werden, das sagen wir beide; nicht davon seid ihr Cölestianer und Pelagianer. Daß aber ein jeder frei sei zum Gutesthun ohne den Beistand Gottes und daß die Kinder nicht erlöset würden von der Gewalt der Finsterniß und so versetzet in das Reich Gottes, das saget ihr, davon seid ihr Cölestianer und Pelagianer. Was wendest du also vor, um zu täuschen, die Hülle der gemeinsamen Lehre, damit du bedeckest das eigene Verbrechen, wovon ihr den Namen habt a2). Nicht also das verlangte Augustinus von den Pelagianern, daß sie bekennen sollten, der freie Wille überhaupt und an sich sei todt oder erloschen, sondern nur, in Beziehung auf das Gute und die Verehrung und Liebe Gottes, in Beziehung auf die Beschaffung seiner Seligkeit habe der Mensch die Freiheit seines Willens verloren, so, daß er nun ohne die Gnade entweder das Gute nicht oder nur Böses thun werde. Dieses geht auch noch aus einer anderen Aeußerung des Augustinus hervor. Pelagius hatte gesagt: Gott ertheilet die

Hülfe seiner Gnade, damit die Menschen das, was sie vermöge des freien Willens thun sollen, leichter erfüllen könnten durch die Gnade. Hierauf antwortet nun Augustinus zweierlei, einmal, er möge erst sagen, was für eine Gnade er meine, ob er etwa wieder nur unter der Gnade das Gesetz verstehe und sodann, er möge das Wort: leichter, tilgen, so würde ein ganz richtiger und rechtgläubiger Sinn herauskommen, nämlich der: der Mensch könne das, was er durch seinen freien Willen thun soll, durch die Gnade wirklich ausrichten b2). Und dieses entwickelt er noch genauer, da er sagt: die Gnade unterstütze nicht nur die natürliche Possibilität, sondern wirke auch in uns das Wollen und Wirken. Nicht, weil wir nicht wollen oder wir nichts thun, sondern weil wir nur ohne ihren Beistand nichts Gutes wollen, noch thun c2). Das Wollen und Handeln an und für sich also liegt auch nach Augustinus auf Seiten des Menschen: aber es hilft nichts, es ist nichts damit, wenn die Gnade nicht hinzukommt: denn etwas Gutes kann der Mensch nicht durch sich allein und ohne die Gnade wollen und thun. Auch nicht genug ist es, das Gute blos zu kennen, die Kraft es zu thun, die Liebe dazu schafft nur die Gnade d2). Wie also das Kennen

des Guten, nach Augustinus, des Menschen Sache ist, so auch das Wollen. So ist es des Menschen, daß er lebt, aber das gut und recht leben, ist eine Gabe Gottes, nicht nur (und hiemit schließt er offenbar erst das Richtige der Pelagianischen Meinung ein) weil Gott dem Menschen einen freien Willen verliehen hat, ohne welchen weder schlecht noch recht gelebt wird (sine quo nec male nec bene vivitur); auch nicht allein, weil er das Gebot gegeben, wodurch er lehre, wie man leben solle, sondern weil er durch seinen heiligen Geist die Liebe verbreitet in den Herzen der Menschen e2). Nur ohne den menschlichen Willen kann das Gute nicht geschehen; dieses selbst ist ein Werk der göttlichen Gnade in uns f2).

Waldemar. Es ist schwer einzusehen, wie bei allen diesen so bestimmten Erklärungen des Augustinus der Wahn hat entstehen können, er leugne die Freiheit des Willens.

Theodor. Sobald man annimmt, daß das Gute in Gott und im Menschen wesentlich verschieden und sich einander entgegengesezt sei, leicht.

Hermann. Allein setzet er nicht selbst sowohl in seiner Vorstellung von dem ursprünglichen Stande der Freiheit vor dem Fall, der

Möglichkeit nach, als auch in der Lehre vom Fall und Verlust der wahren Freiheit, der Wirklichkeit nach, dem niedern Begriff von der Freiheit, nach welchem sie bloßes Wahlvermögen ist, voraus; nimmt er nicht an, daß der Wille sei und wirksam sich bezeugen könne, ohne die Gnade zu nichts oder zum Bösen, soviel als er will, mit der Gnade und durch die Gnade zu allem Guten; deutet dieses nicht schon das so oft bei ihm vorkommende auxilium, adjutorium gratiae an g2)? Weiset er nicht auch der Lehre ihre hohe und wichtige Stelle an und sagt: es würde uns nicht soviel geboten und vorgeschrieben seyn, wenn wir nicht freien Willen hätten, zu thun und zu lassen, was wir wollten h2)? Nur daß er die Lehre tiefer faßt, als die Pelagianer, und sie als göttliche Offenbarung zugleich zum Prinzip des Handelns und Lebens macht, worüber ich euch noch eine wahrhaft schöne Stelle mittheilen kann i2).

Ottomar. Ohne diese Thätigkeit des Willens, ohne diese Einstimmung entweder in die Verführungen des Bösen oder die Anerbietungen der göttlichen Gnade würde, sagt er, Schuld und Verdienst auf Seiten des Menschen wegfallen und keine Strafe oder Belohnung statt finden. Gott selbst, sagt er, hat uns durch

die heil. Schrift geoffenbaret, daß im Menschen freier Wille sei. Zuerst, weil die göttlichen Gebote selbst dem Menschen nicht nüzten, wenn er nicht freien Willen hätte, womit er durch Befolgung derselben zu dem verheißnen Lohn gelangte. Denn darum sind sie dem Menschen gegeben, damit er sich nicht mit seiner Unwissenheit entschuldigen könnte k2). Die von ihm selbst angezogene Stellen der Schrift von der Freiheit des Willens sollen nur nicht so erklärt werden, als ob dabei die Gnade Gottes nicht statt finde zum Guten und er zeiget an der Stelle 1. Cor. 7, 37. daß die Tugend der Keuschheit gleichsehr ein Geschenk Gottes sei, als ein Act des freien Willens l2). Und bei der Stelle 1. Cor. 15, 10. erinnert er: weder die Gnade allein, noch den freien Willen allein, sondern beide zusammen meine der Apostel m2). Augustinus geht überall nur darauf aus, das Ausschliessende zu entfernen. So, als die Pelagianer sagten: es könne ein Mensch gar wohl rein von Sünden seyn, antwortet er: wer leugnet das? aber nur durch die Gnade Gottes in Jesu Christo, unserm Herrn, nicht durch unsern freien Willen allein n2). Aber daß durch den freien Willen zum Guten die Gnade, oder durch die Gnade der freie Wille aufgehoben werde,

das leugnet er stets, dagegen erklärt er sich aufs bestimmteste o2). Sowie der Mensch, sagt er, anfängt, seinen freien Willen zu gebrauchen, kann er sündigen und nicht sündigen: nur das eine von diesen beiden thut er nicht, er sei denn unterstüzt von dem, der da sagte: ohne mich könnet ihr nichts thun p2). Wer siehet nicht, es kann jedermann kommen und nicht kommen nach seinem Belieben? Aber dieses Belieben kann allein seyn und statt finden, wenn einer nicht kommt; wenn er aber kommt, so kann das nicht seyn, er sei denn unterstüzt q2). So wird der freie Wille nicht aufgehoben durch Gottes Gnade, sondern erst recht statuirt, weil die Gnade den Willen heilet, auf daß dadurch frei die Gerechtigkeit geliebt werde r2). Nicht auf heben wir die Freiheit des Willens, nur die göttliche Gnade preisen wir s2). Denn nicht aufgehoben wird dadurch die Freiheit des Willens, daß ihm geholfen wird, sondern ebendarum wird ihm geholfen, damit er nicht aufgehoben werde. Es wird in ihnen bewirkt, daß sie wirken, nicht, daß sie nichts wirken sollen t2).

Theodor. Diese leztere Aeußerung ist mir auch in so fern wichtig, als daraus bestätigt wird, was ich immer geglaubt habe, daß nach

Augustinus Idee die Gnade keinesweges ein Zwang ist, sondern nur ein Trieb, welches doch ein beträchtlicher Unterschied ist.

Hermann. Dieses ist besonders in der Erwählungslehre nicht aus den Augen zu lassen. Denn wenn allerdings die Idee Gottes es mit sich bringt, daß seine Gnade an sich unwiderstehlich sei, so ist sie im Menschen doch allezeit nur als Trieb und Kraft seines Willens zum Guten wirksam, und nicht als Zwang, oder jemals etwas blos rein passives, sondern eben nur zum Wollen und Handeln treibendes.

Ottomar. Lasset uns nun noch einmal diese Augustinischen Lehren vom freien Willen zusammenhalten mit den drei verschiedenen Zuständen des Menschen und sehen, wie in Beziehung darauf die Lehre vom freien Willen sowohl als von der Gnade zugleich festgehalten wird. Wenn Augustinus sagt: verloren habe der Mensch durch den Fall die Freiheit des Willens, er sei ohne Freiheit des Willens in seinem jetzigen Zustande von Natur, so meinet er das offenbar nur von der Freiheit des Willens in ihrer Integrität, da sie noch die reine und unbefleckte Liebe des Guten war, nicht vom Willen überhaupt.

Waldemar. Doch konnte er sich in dieser Idee auch ganz richtig so ausdrücken: der Mensch

Mensch habe seinen freien Willen verloren, so fern ja allerdings die wahre Freiheit in und mit ihrer Integrität verloren ging und nur die formelle übrig blieb, die sich eben so leicht auf die Seite des Bösen schlägt.

Ottomar. Aber immer liegt doch auch schon in der ursprünglichen Freiheit die Möglichkeit des Bösen, nur daß in diesem Zustande das Böse noch nicht zur Action kam und wie glücklich, sagt Augustinus, wäre der Mensch gewesen, wenn er eben so freiwillig hätte im Guten verharren und bestehen wollen, als er von Anfang an darin bestand u2). Sehr fein und genau unterscheidet und bezeichnet er selbst noch in dieser Ursprünglichkeit den Willen des Menschen und die Freiheit, in der er durch die Gnade stand und die er, wie er sie mit Willen besaß, so auch mit Willen aufgab, ja eben dadurch verscherzte, daß er den eigenen Willen gegen den göttlichen geltend machte. Denn die Gnade, sagt er, hat der Mensch nicht gehabt, daß er niemals wollte böse seyn, aber allerdings hatte er die, daß er, hätte er in ihr verharren wollen, nie böse geworden wäre und ohne die er auch mit freiem Willen nicht gut seyn kann, die er wohl aber durch seinen freien Willen verscherzen konnte w2).

Theodor. Wie dieses in sich ganz richtig zusammenhänge, ist mir klar: hingegen wie der freie Wille nach dem Fall und in dem gegenwärtigen Zustande der Corruption unserer Natur sich beweisen könne, leuchtet mir noch nicht ganz ein: denn durch den Fall ist, nach Augustinus, offenbar eine gewisse Nothwendigkeit, zu sündigen, eingetreten.

Ottomar. Allerdings. Doch lasset uns diesen Begriff etwas näher betrachten. Durch den freien Willen und ohne allen Zwang ist das menschliche Geschlecht in und mit der ersten Sünde freilich in diesen Zustand der Depravation und Perversität gerathen und eine Folge davon ist die allgemeine Vitiosität. Allein diese ist erstlich doch nur eine geschichtliche Nothwendigkeit, keine innere und absolute; sie ist eine relative und bezieht sich auf die Abstammung vom ersten Menschen und den Zusammenhang mit seiner Sünde; es wird damit nur ein allgemeiner Zustand bezeichnet und eine Erfahrungswahrheit ausgesagt: sie sagt nur aus, daß alle Menschen Sünder seyen, daß keiner, der auf dem Wege der natürlichen Zeugung von Adam abstammt, sich frei dünken könne von aller Sünde. Daher auch immer möglich war, daß Einer auch nicht gerade aus sündli-

chem Saamen erzeugt war und deshalb konnte der Erlöser der andern seyn.

Waldemar. Die, welche dir dieses letztere leugnen, sollten doch wenigstens das erstere anerkennen: denn es ist sonst bei ihnen eine ganz gewöhnliche Formel, daß alle Menschen Sünder sind, ohngefähr so wahr, als daß alle Menschen sterben müssen. Und doch bekennen sie oft dieses allein, was doch blos eine Folge des ersteren ist, gehen wenigstens nicht gern ein auf den eigentlichen Grund dieser allgemeinen Erfahrung.

Ottomar. Augustinus Lehre vom freien Willen und von der göttlichen Gnade entwickelt sich in dieser Beziehung und Richtung nicht gegen den pelagianischen Begriff vom natürlichen Vermögen des Willens, welches er auch nicht leugnet oder bestreitet, sondern gegen die pelagianische Meinung von der unverdorbenen und unzerrüttet gebliebenen Kraft und Beschaffenheit des Willens. Der Mensch ist, nach Augustinus Vorstellung, in diesem Zustande zwar frei im Sinne der Pelagianer, aber nicht frei im Sinne der christlichen Religion, d. h. nicht frei genug, um sich selbst helfen und aus der Knechtschaft der Sünde befreien zu können. Der geschichtlichen Nothwendigkeit zu sündigen selbst,

ist der Mensch, wie er nicht ohne seinen Willen dazu gekommen, so auch nicht ohne seinen Willen unterworfen. Selbst diese Nothwendigkeit ist kein Zwang, sondern nur Mangel und Entbehrung der wahren Freiheit, nicht der Freiheit, nicht des Willens überhaupt. Dem Augustinus ist es nicht genug, daß der freie Wille sei und von Gott verliehen, sondern auch, daß er gut sei und das Gute wähle, wodurch er wahre Freiheit erlangt und beweiset, wie durch das Gegentheil nur Knechtschaft und Gefangenschaft x2). Daß freier Wille der Form nach zwar, aber nicht seinem rechten und wahren Gegenstande nach selbst in dem Sünder sei, beweiset ja selbst die Lust und das Vergnügen, womit er an allem Bösen hängt, und dieses allem Guten und aller Erlösung vorzieht, wie denn der Mensch sich an Alles gewöhnen kann, und man Beispiele hat von Gefangenen, denen in den zwanzig und dreißig Jahren ihrer Gefangenschaft die Ketten so lieb geworden waren, daß sie nur ungern davon sich befreien ließen. Dieses alles, was ist es anders, als nur dieselbige Formel in anderer Art, nach welcher der Wille nach dem Fall nicht mehr ist, was er war vor demselben. Wie der Mensch mit freiem Willen die Knechtschaft sich zugezogen,

so lebt er auch mit freiem Willen darin; das ist, wie Augustinus sich ausdrückt, eine liberale Knechtschaft, in der er sich befindet y2).

Theodor. Die Frage, welche an einen jeden ergeht, wäre also, wie mir scheinet keine andere, als die: ob er lieber wolle ein Knecht und Diener des Bösen, oder der göttlichen Gnade seyn. Mit freiem Willen bestimmt sich der Mensch zu dem einen, wie zu dem andern: denn weder durch das Böse, noch durch die Gnade, wird die subjective Form des Wollens ausgelöscht.

Ottomar. Nur, daß nach jeder christlichen Theorie dieses von Natur bereits für einen Jeden in sofern entschieden ist, als er in der Gemeinschaft mit der ersten Sünde der Natur geboren ist, und eben so nothwendig zum Guten muß durch die Gnade wiedergeboren seyn, als er nothwendig unter dem Fluch der ersten Sünde geboren ist. Das Factum der natürlichen Abstammung setzet ihn zugleich in die natürliche Abhängigkeit von der Sünde und dieses ist eben jene geschichtliche Nothwendigkeit, welche alle Menschen, aus männlichem Saamen erzeugt, beherrscht. Denn eben diese geschichtliche Nothwendigkeit, zu sündigen, ist zugleich eine pönale. Durch die erste Sünde, welche

der erste Mensch mit freiem Willen sich zuzog, hat er den sündhaften Zustand der Natur herbeigeführt, der eine Strafe der Sünde ist, und wie Gott immerdar Sünden mit Sünden straft z2), so ist die geschichtliche Nothwendigkeit zu sündigen, welcher das Menschengeschlecht unterworfen ist, zugleich eine Strafe der Sünde und eben damit zugleich Beraubung der wahren Freiheit. a3).

Hermann. Daher konnte Augustinus, als Pelagius einwendete: was in natürlicher Nothwendigkeit befangen ist, ist hiemit zugleich der Freiheit des Willens und der Ueberlegung beraubt, dieses ganz füglich zugeben: denn das war gerade auch seine Lehre, nicht sofern dadurch die Form des Wollens oder Denkens, sondern die wahre göttliche Freiheit und Vernunft verloren ging b3).

Ottomar. Welche, damit wir nun zu dem letzten Punkt unserer Untersuchung kommen, nach Augustinus lediglich auch nur durch die Gnade wiederhergestellt werden kann. Auch von diesem dritten Zustande des Menschen, wo die Gnade den Menschen befreit und frei macht, schließt er alles Mechanische aus und es ist eine ganz unrichtige Vorstellung, wenn man denkt, ohne sein Zuthun, Bewegen und Handeln in

Anspruch zu nehmen, mache die Gnade den Menschen frei und selig. Vielmehr nur auf die Wiederherstellung der wahren, vollen Freiheit, ist es damit abgesehen, darauf, daß die subjective Form, der Wille an dem wahrhaft Seienden und Reellen wiederum einen Gegenstand gewinne und sich dem Nichtigen und Bösen entwinde, daß an die Stelle der Nothwendigkeit des Bösen oder der geschichtlichen Nothwendigkeit zu sündigen, eine andere und höhere trete, die Nothwendigkeit des Guten c3). Diese beiden Zustände, die Möglichkeit zu sündigen, welcher der Mensch durch die Erbsünde unterliegt und die Nothwendigkeit des Gutesthuns, zu welchem der Mensch durch die Gnade erhoben wird, beleuchten sich gegenseitig in Augustinus Theorie. Dadurch allein unterscheidet sich dieser dritte Zustand von dem ersten, daß ihm in diesem bei aller Liebe des Guten das Böse möglich war; er konnte fallen und fiel; durch die Gnade Gottes hingegen zu der Freiheit gelangt, die ihm das künftige und ewige Leben gewährt, wird er im Guten nicht nur, wie vor dem Fall, beharren können, wenn er will, sondern auch wirklich beharren und beharren wollen, und das Böse für ihn so gut wie gar nicht mehr da seyn. Denn das erst ist doch die wahre Freiheit, wo dem

Willen das Böse gar nicht mehr möglich, wo er vielmehr in der Liebe und dem Genuß des Guten ganz und gar befestiget und selig und die Freiheit eins ist mit der Nothwendigkeit.

Theodor. Du scheinst uns rasch auf den Gipfel unseres Gesprächs zu führen und noch zuletzt einen gar schwierigen Gegenstand zu berühren.

Ottomar. Dieser Schein ist für den Verstand, der sich nicht in der Einheit erhält mit der Vernunft, von dieser Sache schwer zu entfernen.

Hermann. Ja, den Willen zu reimen mit der Nothwendigkeit scheint mir auch allerdings eine schwierige Aufgabe.

Ottomar. Und doch müsset ihr es in Gott. Denn wollet ihr die Idee Gottes nicht verletzen, müsset ihr doch Willen und Freiheit zugleich behaupten in Gott mit der unendlichen Macht und Heiligkeit. Augustinus sagt: Gott ist allmächtig, eben deswegen, weil er manches nicht kann. Es ist nothwendig, daß Gott sei, und es ist ihm unmöglich, nicht zu seyn und doch stellen wir sein Daseyn nicht unter eine ihn beherrschende oder gar zwingende Nothwendigkeit. Nicht vermindert wird seine Allmacht dadurch, das er nicht sterben kann. Könnte er dieses, so wäre eben damit seine

Macht geringer oder beschränkt und er eben nicht der Allmächtige. So ist auch Gott nichts desto weniger frei, ja das allerfreieste Wesen und das Prinzip der Freiheit aller Wesen außer ihm, obgleich er nicht sündigen kann. Kraft unserer Natur ist es nothwendig, wir müssen wünschen und wollen, selig zu werden, liegt darum die Seligkeit außer dem Gebiet unseres Willens? d3).

Waldemar. Wenn ich recht verstehe, so giebt es nach Augustinus eine zwiefache Nothwendigkeit, die eine, die offenbar außer dem Gebiet unsers Willens liegt, z. B. die des Todes, die andere, die mit dem Willen eins seyn kann und an die wir denken, wenn wir z. B. sagen, dieß oder das muß so seyn oder geschehen und die letztere meinet er eigentlich.

Ottomar. So ist es zu verstehen. Daher streitet er gegen die Stoiker, welche den Willen absolut der Nothwendigkeit entgegensezten. Denn auch das Sollen der Pflicht ist eine Nothwendigkeit und doch ist der Wille nicht aufgehoben dadurch, daß er übereinstimmt oder eins wird mit den Forderungen der Pflicht und der Mensch ausschließlich das Gute thut e3). In diesem Sinne ist das Freie zugleich nothwendig und zugleich eins mit dem Guten: denn das

Böse ist nicht absolut nothwendig, sondern nur geschichtlich, es ist durchaus zufällig und nichtig.

Hermann. Ich will nur noch erinnern, daß Augustinus hiebei besonders noch auf Christum hinweiset und fragt: war deswegen in ihm nicht freier Wille und nicht vielmehr um so mehr, je mehr er der Sünde nicht dienen konnte? f3).

Ottomar. Aus diesem christlichen Prinzip streitet er besonders noch gegen Cicero, der in der Flachheit seines Verstandes also argumentirte: ist ein Vorherwissen der freien Handlungen in Gott, so müssen diese unfrei und nothwendig seyn, ist aber Freiheit in ihnen, so findet kein Vorherwissen derselben statt in Gott. In diese Enge, sagt Augustinus, presset er den frommen Sinn zusammen, daß er eins wählen soll aus den beiden: nämlich es stehe entweder etwas in unserm Willen oder es gebe ein göttliches Vorherwissen des Künftigen. Denn er glaubt, daß beides zugleich nicht seyn könne, sondern wenn das eine behauptet wird, werde das andere aufgehoben, wählen wir das Vorherwissen des Künftigen, so werde die Freiheit des Willens aufgehoben, wählen wir die Freiheit des Willens, so werde das Vorherwissen des Künftigen aufgehoben. So wählet er denn aus

diesen beiden die Freiheit des Willens und damit er dieses behaupte, leugnet er das Vorherwissen der Zukunft. Und so macht er uns, indem er uns freimachen will, zu Gotteslästerern. Wir hingegen sagen, daß Gott Alles wisse, ehe es geschieht und daß wir mit unserm Willen thun, was wir in uns nur mit Willen von uns gethan fühlen und wissen. Es folgt also gar nicht, daß, wenn aller Ursachen Ordnung Gott bekannt ist, darum nichts in unserm freien Willen stehe. Denn unser Wille selbst ist mit in der Gott bekannten Ordnung der Ursachen und ist begriffen in seiner Präscienz, wie auch der menschliche Wille die Ursache menschlicher Werke ist g3).

Waldemar. Auf diese Weise ist Gott mit seiner Güte und Freiheit dem Menschen durchaus unentbehrlich und in allem seinen guten und freien Willen wahrhaft und wesenhaft thätig und für einen, in dessen Vernunft das christliche Prinzip ist, hat dieses zu denken keine Schwierigkeit: denn diese Lehre nimmt ihrer Natur nach in Christo stets die Scheidewand weg, welche den Menschen trennet von Gott, und nach ihr ist es Gottes Geist, in dessen mildem Gnadenschein das menschliche Wesen, Wollen und Wirken, wie beginnt, so auch allein

zum Guten thätig ist. Und so müssen wir wohl alle bekennen, daß ein Geist, wie Augustinus, in welchem eine so reiche und lebendige Anschauung der Grundidee des Christenthums war, nicht anders konnte, als mit Ernst darzuthun und lehren, nichts Gutes könne der Mensch thun ohne Gott: denn das Gegentheil wäre ihm einerlei gewesen mit der Behauptung, der Mensch könne das Gute thun, ohne das Gute zu thun.

Theodor. Und wir alle müssen unstreitig das lehren, wollen wir den Grund und Boden der christlichen Religion und somit aller Wahrheit selbst nicht verlassen.

Ottomar. Ja, im Lichte oder vielmehr in der Finsterniß einer heidnischen Philosophie, muß sich freilich dieß alles ganz anders ausnehmen: sie muß beständig Gott und den Menschen recht weit auseinander halten und trennen, wie die Lehre von der Gnade Gottes in Jesu Christo hingegen den Menschen zur Vereinigung bringt mit Gott und ihm zeigt, daß er in aller Hinsicht nichts ist ohne Gott, und Alles durch ihn. Und was kann auch wohl mehr unser aller Bedürfniß und Sehnsucht seyn, als an jenem ewigen und seligen Leben Gottes Theil zu nehmen, und dahin zu gelangen, wo die Sünde für uns nicht mehr vorhanden, wo das Prin-

zip derselben gänzlich in uns erloschen und die Freiheit eins geworden ist mit der Nothwendigkeit und der unwandelbaren Beharrlichkeit im Guten h3). Doch lasset uns ab- und aufbrechen. Denn sehet, schon ist die Sonne untergegangen bis auf die lezten, einzelnen, matten Strahlen ihres himmlischen Goldes. Das ist das Bild unsers menschlichen Lebens. Doch kommet und lasset uns gehen.

Beilagen.

I.

a) Primo loco *posse* statuimus, secundo *velle*, tertio *esse*. *Posse* in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est *posse*, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit: duo vero reliqua, hoc est, velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Aug. de grat. Christi c. 4. 5. 25. 41.

b) Nam cum tria ista constituat atque distinguat, quibus mandata Dei dicit impleri: possibilitatem, voluntatem, et actionem; possibilitatem scilicet, qua homo potest esse justus, voluntatem, qua vult esse justus, actionem, qua justus est, horum trium primum i. e. possibilitatem datam confitetur a creatore naturae, nec esse in nostra potestate, sed eam nos habere, etiamsi nolimus, duo vero reliqua i. e. voluntatem et actionem nostra esse asserit atque ita nobis tribuit, ut non nisi a nobis esse contendat. De grat. Christi c. 3.

c) Quod *potest* homo velle bonum atque perficere, solius Dei est. Potest itaque illud

unum esse, etiam si duo ista non fuerint: ista vero sine illo esse non possunt. Itaque liberum mihi est, nec voluntatem bonam habere, nec actionem: nullo autem modo possum non habere possibilitatem boni: inest mihi etiam si noluero, nec otium sui aliquando in hoc natura recipit. Ap. Aug. l. c. c. 4.

d) Quod possumus videre oculis, nostrum non est: quod vero bene aut male videmus, hoc nostrum est. Et ut generaliter universa complectar, quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est, qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvat; quod vero bene vel agimus vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est, quia haec omnia vertere in malum etiam possumus. Ap. Aug. de grat. Christi c. 4.

e) Habemus possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque foecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum, vel sentibus horrere vitiorum. Ap. Aug. de grat. Chr. c. 18.

f) De grat. Christi c. 3. et seqq. De Spiritu et lit. c. 2. De gest. Pelag. c. 10. Ep. 95. 105. 106.

g) Naturam creati hominis referre gratiam creatoris, atque *ita* se dicere sine peccato implere posse justitiam per liberum arbitrium, cum adjutorio divinae gratiae, *quod* Deus hoc dederit homini ipsa possibilitate naturae. Aug. ep.

95. Hanc dicunt Dei gratiam, quod possibilitatem non peccandi natura nostra, cum conderetur, accepit, quoniam condita est cum libero arbitrio. De gest. Pel. c. 10. Isti asserunt, in eo Dei gratiam deputandam, quod talem hominis instituit creavitque naturam, quae per propriam voluntatem legem Dei possit implere, sive naturaliter in corde conscriptam, sive in literis datam. Ap. Aug. Ep. 90. Isti dicunt, posse hominem in hac vita praeceptis Dei cognitis ad tantam perfectionem justitiae, sine adjutorio gratiae salvatoris, per solum liberum voluntatis arbitrium pervenire, ut ei non sit iam necessarium dicere: dimitte nobis debita nostra. Ap. Aug. ep. 92.

h) De peccator. mer. et rem. l. 2. c. 6.

i) Gratiam, sine qua nihil boni possumus facere. Ap. Aug. de gest. Pel. c. 2.

k) Dormitat ergo Deus in operibus nostris, semel data liberi arbitrii potestate, nec orandus est, ut in singulis operibus nos juvet, cum voluntatis nostrae sit et proprii arbitrii, vel facere, si volumus, vel non facere, si nolumus. Hieronymus Dial. adv. Pelagian. l. I. p. 487. Tom. IV. 2. ed. Martianay.

l) Denique gratia Dei non ista duo, quae nostra omnino vult esse, id est voluntatem et actionem, sed illam, quae in potestate nostra non est et nobis ex Deo est, id est, possibilitatem perhibet adjuvari. Tanquam illa, quae nostra sunt, hoc est, voluntas et actio, tam sint

valentia ad declinandum a malo et faciendum bonum, ut divino adjutorio non indigeant, illud vero, quod nobis ex Deo est, hoc sit invalidum i. e. possibilitas, ut semper gratiae adjuvetur auxilio. — Tanquam hoc sit infirmum, quod ipse Deus posuit in natura, cetera vero duo, quae nostra esse volunt, ita sint firma, fortia et sibi sufficientia, ut nullo indigeant eius auxilio et ideo non adjuvet, ut velimus, non adjuvet, ut agamus, sed tantummodo adjuvet, ut velle et agere valeamus. De grat. Christi c. 3. 5.

m) Ipsum liberum, ut diximus, arbitrium Dei nititur auxilio, illiusque per singula ope indiget. Quod vos non vultis: sed id vultis, ut qui semel habet liberum arbitrium, Deo adjutore non egeat. Hieronym. Ep. 43. ad Ctesiph. l. c. p. 481.

n) Id agebant isti damnabilibus disputationibus suis, ut non defendendo, sed potius in superbiam sacrilegam extollendo liberum arbitrium, nullum relinquerunt locum gratiae Dei, qua Christiani sumus. Ap. Aug. Ep. 90.

o) Ut enim liberum possideamus arbitrium et vel ad bonam, *vel ad malam* partem declinemus propria voluntate, ejus est *gratia*, qui nos ad imaginem et similitudinem sui tales condidit. Critobulus apud Hieronym. Dial. l. c.

p) Nova quaedam haeresis inimica gratiae Christi contra Ecclesiam Christi conatur exsurgere, sed nondum evidenter ab Ecclesia separata

est: hominum scilicet, qui tantum audent infirmitati humanae tribuere potestatis, ut hoc solum ad Dei gratiam pertinere contendant, quod cum libero arbitrio et non peccandi possibilitate creati sumus et Dei mandata, quae a nobis implerentur, accepimus. Ep. 94.

q) De nupt. et concup. l. 2, c. 27. De pecc. orig. c. 13. Cölestius erklärte: Peccatum ex traduce firmari non posse et longe a catholico sensu alienum esse. Quia peccatum non cum homine nascitur, sed postmodum exercetur ab homine, quia non naturae delictum, sed voluntatis esse monstratur. Ap. Aug. de pecc. or. c. 6. So auch Julianus ap. Aug. contra Jul. op. imp. l. 1. c. 60. Und Cölestius schon auf der Synode zu Carthago, unter Aurelius gehalten. Coelestius in hos exstitit errore liberior, ut neque in episcopali iudicio apud Carthaginem damnare voluerit eos, qui dicunt, quod peccatum Adae etiam ipsum solum laeserit et non genus humanum et quod infantes, qui nascuntur, in eo statu sint, in quo fuit Adam ante praevaricationem Aug. de pecc. orig. c. 2.

r) Sic enim per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Per unius illius voluntatem malam omnes in eo peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt. De nupt. et conc. l. 2. c. 5. Deus creavit hominem rectum na-

turarum auctor, non utique vitiorum auctor, sed sponte depravatus justeque damnatus depravatos damnatosque generat. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per foeminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus, sed iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur. De civit. Dei l. 13. c. 14.

s) In quantum enim homines sunt, bonum est naturae, cujus auctor est Deus: in quantum autem cum peccato nascuntur, perituri, si non renascuntur, ad semen pertinent maledictum, ab initio illius antiquae inobedientiae vitio. De nupt. et conc. l. 2. c. 17. Contra Jul. l. 2. c. 1. sqq. Nos enim neque nuptias damnamus, quas etiam in ordine suo debita praedicatione laudamus, nec earum fructus Diabolo assignamus: fructus quippe homines sunt, qui ordinate inde generantur, non peccata, cum quibus nascuntur; nec ideo sunt homines sub Diabolo, quia homines sunt, ubi sunt fructus nuptiarum, sed quia peccatores sunt, ubi est propago vitiorum. Diabolus enim culpae auctor est, non naturae. De nupt. et conc. l. 2. c. 4.

t) Simul autem utrumque propagatur et natura et naturae vitium, quorum est unum bonum, alterum malum. Illud de conditoris largitate sumitur, hoc de virginis damnatione (oder wie die meisten Handschriften richtiger lesen de ori-

gine damnationis) adtribuitur; illi est causa bona voluntas Dei summi, huic mala voluntas hominis primi: illud indicat Deum creaturae institutorem, hoc indicat Deum inobedientiae punitorem: denique idem ipse Christus propter illud creandum factor est hominis, propter hoc sanandum factus est homo. De pecc. or. c. 33.

u) Propter concupiscentiam ergo fit, ut etiam de justis et legitimis nuptiis filiorum Dei non filii Dei, sed filii seculi generentur, quia et ii, qui generant, si iam regenerati sunt, non ex hoc generant, ex quo filii Dei sunt, sed ex quo adhuc filii seculi. De nupt. et conc. l. 1. c. 17. Quid est ergo malitia naturalis hominis et semen maledictum ab initio et procreati naturaliter in captivitatem et interitum et naturâ filii irae? Nunquid in Adam natura ista sic condita est? Absit; sed quia in illo vitiata, sic per omnes iam naturaliter cucurrit et currit, ut ab hac perditione non liberet, nisi gratia Dei per Jesum Christum, Dominum nostrum. ib. l. 2. c. 8.

v) Nam quare illud opus conjugatorum subtrahitur et absconditur etiam oculis filiorum, nisi quia non possunt esse in laudanda commixtione sine pudenda libidine? De hac erubuerunt etiam qui primi pudenda texerunt, quae prius pudenda non fuerunt, sed tanquam Dei opera praedicanda et glorianda. Tunc ergo texerunt, quando erubuerunt: tunc autem erubuerunt, quando post inobedientiam suam in-

obedientia membra senserunt. De nupt. et conc. l. 2. c. 5.

x) De nupt. et conc. l. 2. c. 8. 14.

y) Sic insinuantur haec duo, et bonum laudandae conjunctionis, unde filii generentur, et malum pudendae libidinis, unde, qui generantur, regenerandi sunt, ne damnentur. De nupt. et conc. l. 2. c. 21. — Eo modo et illam concupiscentiam carnis, qua caro concupiscit adversus spiritum, in usum justitiae convertunt fidelium nuptiae. Habent quippe intentionem, generandi regenerandos, ut, qui ex eis seculi filii nascuntur, in Dei filios renascantur. l. c. l. 1. c. 4. — Propter quod illa est a Domino benedictio nuptiarum: crescite et multiplicamini et replete terram. Peccatum autem, quod inde a nascentibus trahitur, non ad nuptias pertinet, sed ad malum, quod accidit hominibus, quorum conjunctione sunt nuptiae. Nam malum pudendae libidinis et potest esse sine nuptiis et potuerunt esse nuptiae sine illo: ad conditionem autem pertinet corporis non vitae illius, sed mortis hujus, ut nunc non possint esse nuptiae sine illo, quamvis ipsum (malum) possit esse sine illis. l. c. l. 2. c. 26.

z) Ego quidem conditorem hominum omnium, quamvis omnes sub peccato nascantur et pereant, nisi renascantur, non dico nisi Deum. Vitium quippe inseminatum est persuasione diaboli, per quod sub peccato nati sunt, non natura condita, qua homines sunt. l. c. l. 2. c. 33.

a2) Cito respondeo, ex voluntate peccatum est. Quaerit forte, utrum et originale peccatum? respondeo: prorsus et originale peccatum: quia et hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut et in illo esset et in omnes transiret. l. c. l. 2. c. 28.

b2) Nulla ratione concedi potest, ut Deus, qui propria remittit peccata, aliena imputet. Ap. Aug. de peccat. mer. et rem. l. 3. c. 3. Und auf der Synode zu Oranges vom Jahre 529 wurde es im 2. Kanon verdammt, wenn jemand lehre: Soli Adae praevaricationem suam, non et ejus propagini nocuisse. Mansi conc. T. VIII. p. 711.

c2) Ac per hoc prima pravitas, qua Deo non obeditur, ab homine est, quia ex rectitudine, in qua eum Deus primitus fecit, sua mala voluntate decidens, pravus effectus est. An vero ideo pravitas ista corripienda non est in homine, quia non ejus propria, qui corripitur, sed communis est omnibus? Imo vero corripiatur et in singulis, quod est omnium. Non enim propterea cujusquam non est, quod ab ea nullus immunis est. Peccata quidem ista originalia ideo dicuntur aliena, quod ea singuli de parentibus trahunt; sed non sine causa dicuntur et nostra, quia in illo uno omnes, sicut dicit Apostolus, peccaverunt. Aug. de corrept. et grat. c. 6.

d2) Deus nihil fecit, nisi quod hominem voluntate peccantem justo judicio cum stirpe

damnavit et ideo ibi quicquid etiam nondum natum erat, merito est in praevaricatrice radice damnatum: in qua stirpe damnata tenet hominem generatio carnalis, unde sola liberat regeneratio spiritualis. De pecc. or. c. 38.

e2) Unde constat inter Christianos veraciter catholicam fidem tenentes, etiam ipsam nobis corporis mortem non lege naturae, quia nullam mortem homini Deus fecit, sed merito inflictam esse peccati, quoniam peccatum vindicans Deus dixit homini, in quo tunc omnes eramus: terra es et in terram ibis. De civit. Dei l. 13. c. 15.

†) Hoc vobiscum agitur, hinc tota de hac re inter nos et vos vertitur quaestio, quod nos dicimus: Adam si non peccasset, non corporis mortem fuisse passurum: vos autem, sive peccasset, sive non peccasset, corpore fuisse moriturum. Contra Jul. op. imp. l. 1. c. 66.

f2) Ac per hoc mors etiam corporis de peccato est. Si ergo non peccasset Adam, nec corpore moreretur: ideoque immortale haberet et corpus. De genesi ad lit. l. 6. c. 22.

g2) A quo ligno vitae separatus est cum peccasset, ut posset mori, qui, nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. Sic enim corpus animale, utique mortale, quia et mori poterat, quamvis et immortale ideo, quia et non mori poterat. De gen. ad lit. l. c. c. 20. 21.

h2) De peccator. mer. et rem. l. 1. c. 3. 4. Namque antequam immutaretur in illam incorruptionem, quae in sanctorum resurrectione promittitur, poterat esse mortalis, quamvis non moriturum: sicut hoc nostrum potest, ut ita dicam, esse aegrotabile, quamvis non aegrotaturum. Sic et illud corpus iam erat mortale, quam mortalitatem fuerat absumtura mutatio in aeternam incorruptionem, si in homine justitia i. e. obedientia permaneret: sed ipsum mortale non est factum mortuum, nisi propter peccatum. l. c. c. 5. cfr. de Civ. Dei l. 12. c. 21.

i2) Eo quippe die mutata est in deterius vitiataque natura atque a ligno vitae separatione justissima mortis in eo etiam corporalis necessitas facta est, cum qua nos necessitate nati sumus. De civ. Dei l. 13. c. 23 et 12.

k2) De genesi ad lit. c. 10.

l2) De civ. Dei l. 13. c. 9. 10. 11. Quamvis annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua immutatione sensim currit in finem, non perficientem, sed consumantem. Sic itaque impletum est, quod dixerat Deus: qua die ederitis, morte moriemini. De pecc. mer. et rem. l. 1. c. 16.

m2) Nam corruptio corporis, quae aggravat animum, non peccati primi caussa est, sed poena, nec caro corruptibilis animam peccatri-

cem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem. De civ. Dei l. 14. c. 3.

n2) Nam quod ad primam originem pertinet, omnem mortalium progeniem fuisse damnatam, haec ipsa vita, si vita dicenda est, tot et tantis malis plena testatur. Quid enim aliud indicat horrenda quaedam profunditas ignorantiae, ex qua omnis error exsistit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu suscipit, ut homo ab illo liberari sine labore, dolore, timore non possit? Quid amor ipse tot rerum vanarum atque noxiarum et ex hoc mordaces curae etc. — Verum haec sunt hominum malorum, ab illa tamen erroris et perversi amoris radice venientia, cum qua omnis filius Adam nascitur. Nam quis ignorat, cum quanta ignorantia veritatis, quae iam in infantibus manifesta est, et cum quanta abundantia vanae cupiditatis, quae in pueris incipit apparere, homo veniat in hanc vitam, ita ut si dimittatur vivere, ut velit et facere quicquid velit, in haec facinora et flagitia, quae commemoravi et quae commemorare non potui, vel cuncta vel multa perveniat? De civit. Dei l. 22. c. 22. et 14.

o2) Per offensum praevaricationis Adae non totum i. e. secundum corpus et animam, in deterius hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni obnoxium esse. Von einem, der das lehrt, wird gesagt: Pelagii errore deceptus adversatur Scripturae. Mansi Conc. VIII. p. 711.

p 2) Sufficit ad condemnationem, etiamsi non esset in hominibus nisi originale peccatum. Quamvis enim condemnatio gravior sit eorum, qui originali delicto etiam propria conjunxerant, et tanto singulis gravior, quanto gravius quis peccavit: tamen etiam illud solum, quod originaliter tractum est, non tantum a regno Dei, quo parvulos sine accepta Christi gratia defunctos intrare non posse ipsi etiam confitentur, verum et a salute ac vita aeterna facit alienos, quae nulla alia esse potest praeter regnum Dei, quo sola Christi societas introducit. De pecc. mer. et rem. l. 1. c. 12.

q 2) Horum igitur duorum, quae in parvulo esse diximus, unum adscribitur Deo, alterum Diabolo. De nupt. et conc. l. 2. c. 29.

r 2) Gignitur peccator actu adhuc nullus et vita novus, sed reatu vetus. De nupt. et conc. l. 1. c. 19. Enchirid. ad Laur. c. 46. 47.

s 2) Parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros. De pecc. mer. et rem. l. 1. c. 6.

t 2) Ad haec responsurus, prius volo esse intentum lectorem, nisi ut salvator non sit parvulis necessarius, quos peccata prorsus, a quibus salventur, negant habere. Haec tanta perversitas et tantae inimica gratiae Dei, quae data est per Dominum nostrum Jesum Christum, qui venit, quaerere et salvare, quod perierat, insinuare se nititur cordibus parum intelligentium. De nupt. et conc. l. 2. c. 26.

u2) Parvulos negant secundum Adam carnaliter natos contagium mortis antiquae prima nativitate contrahere. Sic enim eos sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci, ut prorsus non sit, quod eis oporteat secunda nativitate dimitti. Sed eos propterea baptizari, ut regeneratione adoptati admittantur ad regnum Dei de bono in melius translati, non ista renovatione ab aliquo malo obligationis veteris absoluti. Nam etsi non baptizentur, promittunt eis extra regnum quidem Dei, sed tamen aeternam et beatam quandam vitam suam. Aug. de haeres. c. 88.

w2) Hierauf bezieht sich, was Augustinus sagt: Pelagianos laborasse, ut quaererent extra regnum Dei nescio cujus suae felicitatis locum. De praedest. Sanct. l. 1. c. 12. et Ep. 89.

x2) Ex carnis concupiscentia, quae licet in regeneratis iam non deputatur in peccatum, tamen naturae non accidit nisi de peccato: ex hac, inquam, concupiscentia carnis, tanquam filiâ peccati et quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecunque nascitur proles, originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia virgo concepit: propterea, quando nasci est in carne dignatus, sine peccato solus est natus. De nupt. et conc. l. 1. c. 24.

y2) Sic, inquam, hoc, Eph. 5, 25. accipiendum est, ut eodem lavacro regenerationis et verbo sanctificationis omnia prorsus mala homi-

num regeneratorum mundentur atque sanentur, non solum peccata, quae omnia nunc remittuntur in baptismo, sed etiam, quae posterius humanâ ignorantiâ vel infirmitate contrahuntur: non ut baptisma quotiens peccatur, totiens repetatur, sed quia ipso, quod semel datur, fit, ut non solum antea, verum etiam postea quorumlibet peccatorum venia fidelibus impetretur. Quid enim prodesset vel ante baptisma poenitentia, nisi baptismus sequeretur, vel postea, nisi praecederet? De nupt. et conc. l. 1. c. 33.

z2) Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur. Quamvis autem reatu suo iam soluto manet tamen, donec sanetur omnis infirmitas nostra proficiente renovatione interioris hominis de die in diem, cum exterior induerit incorruptionem. Non enim substantialiter manet, sicut aliquod corpus aut spiritus, sed afflictio est quaedam malae qualitatis, sicut lanquor. De nupt. et conc. l. 1. c. 25.

a3) Audi ergo breviter, quid in ea quaestione versetur. Catholici dicunt, humanam naturam a creatore Deo bono conditam bonam, sed peccato vitiatam medico Christo indigere. Manichaei dicunt: humanam naturam non a Deo conditam bonam, peccatoque vitiatam, sed ab aeternarum principe tenebrarum de commixtione duarum naturarum, quae semper fuerunt, una bona et una mala, hominem creatum,

Pelagiani et Coelestiani dicunt, humanam naturam a bono Deo conditam bonam, sed ita esse in nascentibus parvulis sanam, ut Christi non habeant necessariam in illa aetate medicinam. Agnosce igitur in tuo dogmate nomen tuum et Catholicis, a quibus confutaris, desine objicere et dogma et nomen alienum. De nupt. et conc. l. 2. c. 3.

b3) Hoc generi humano inflictum vulnus a diabolo, quidquid per illud nascitur, coepit esse sub diabolo, tanquam de suo frutice fructum jure decerpat: non quod ab illo sit natura humana, quae non est nisi ex Deo, sed vitium, quod non est ex Deo. Non enim propter se ipsum, quae laudabilis est, quia opus Dei est, sed propter damnabile vitium, quo vitiata est, natura humana damnatur. Et propter quod damnatur, propter hoc et damnabili Diabolo subiugatur, quia et ipse diabolus spiritus immundus est, et utique bonum, quod spiritus, malum, quod immundus, quoniam spiritus est naturâ, immundus est vitio, quorum duorum illud a Deo est, hoc ab ipso. Non utique tenet homines, sive majoris, sive infantilis aetatis, propter quod homines sunt, sed propter quod immundi sunt. De nupt. et conc. l. 1. c. 23.

c3) Quod autem iste sibi quasi religiose dicere visus est: si natura per Deum est, non potest in ea esse originale malum, nonne religiosius sibi alius videtur dicere: si natura per Deum est, non potest in ea oriri ullum malum?

lum? Et tamen falsum est: hoc enim Manichaei asserere voluerunt et non creaturam Dei factam de nihilo, sed ipsam naturam Dei malis omnibus implere conati sunt. Non enim ortum est malum nisi in bono, nec tamen summo et immutabili, quod est natura Dei, sed facto de nihilo per sapientiam Dei. De nupt. et conc. l. 2. c. 29.

d3) Bonitate sua Deus fecit homines et primos sine peccato et ceteros sub peccato, in usus profundarum cogitationum suarum. Sicut enim de ipsius Diaboli malitia novit ille, quid agat et quod agit, justum est et bonum, quamvis sit, de quo agit, injustus et malus, nec eum propterea creare noluit, quia malum futurum esse praescivit: ita de universo genere humano, quamvis nullus hominum sine peccati sorde nascatur, bonum ille, qui summe bonus est, operatur, alios faciens tanquam vasa misericordiae, quos gratia discernat ab iis, qui vasa sunt irae, alios tanquam vasa irae, ut notas faciat divitias gloriae suae, in vasa misericordiae. De nupt. et conc. l. 1. c. 16.

e3) Sicut Ariani Sabellianos nos esse criminantur, quamvis non dicamus, unum eundemque esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quod Sabelliani dicunt, sed dicamus, unam eandemque esse naturam Patris et Filii et Spiritus Sancti, quod catholici dicunt: ita Pelagiani nobis Manichaeos objiciunt, quamvis non dicamus, esse malum nuptias, quod dicunt Mani-

chaei, sed dicamus, malum primis hominibus i. e. primis conjugibus accidisse et inde in omnes homines pertransisse, quod dicunt catholici. Sed sicut Ariani dum Sabellianos fugiunt, in peius aliquid inciderunt, quia Trinitatis ausi sunt non personas discernere, sed naturas, ita Pelagiani, dum Manichaeorum pestem in perversum vitare conantur, de nuptiarum fructu ipsis Manichaeis convincuntur perniciosiora sentire, credendo parvulos Christo medico non egere. De nupt. et conc. l. 2. c. 3.

II.

P. 83. †) Quid igitur opus est, ut eorum (Patrum) scrutemur opuscula, qui priusquam ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur. Unde factum est, ut de gratia Dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter adtingerent, immorarentur vero in iis, quae adversus inimicos ecclesiae disputabant et in exhortationibus ad quasque virtutes, quibus Deo vivo et vero pro adipiscenda vita aeterna et vera felicitate servitur. De praedest. Sanct. c. 14.

a) Aug. Confess. l. 8.

b) Pelagius dicit, ad hoc dari gratiam ho-

minibus, ut quae facere per liberum jubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam. Dicendo itaque, ut facilius possint, voluit credi, etiamsi difficilius, tamen posse homines sine gratia divina facere jussa divina. De haeresibus ad Quodvultdum c. 88.

c) Gratia, qua diffunditur charitas in cordibus nostris, ut fides per dilectionem operetur. — Spiritus s. quo nos Deo totos tradimus ac voluntatem nostram ex ejus voluntate suspendimus eique adhaerendo jugiter unus cum illo efficimur spiritus. De grat. Christi c. 23.

d) Z. B. De peccator. mer. et rem. l. 1. c. 25.

e) Nam (Pelagius) gratiam Dei et adjutorium, quo adjuvamur ad non peccandum, aut in natura et libero ponit arbitrio, aut in lege et doctrina, ut videlicet, cum adjuvat Deus hominem, ut declinet a malo et faciat bonum, revelando et ostendendo, quid fieri debeat, adjuvari credatur, non etiam cooperando et dilectionem inspirando, ut id, quod faciendum esse cognoverit, faciat. De grat. Christi c. 3.

f) Dando praecepta docet, quemadmodum homini sit vivendum et in eo utique adjuvat, quod docendo aufert ignorantiam, ut sciat homo in operibus quid evitare et quid appetere debeat, quo per liberum arbitrium naturaliter insitum viam demonstratam ingrediens continenter et juste et pie vivendo ad beatam eandemque aeternam vitam pervenire mereatur. Aug. de Spiritu et lit. c. 2.

†) — ut videlicet tanquam viâ demonstratâ, qua ambulare debeamus, iam viribus liberi arbitrii, adjutorio nullo alterius indigentes, sufficiamus nobis, ne deficiamus in via: quamvis et ipsam viam contendat etiam solâ inveniri posse naturâ, sed facilius, si adjuvat gratia, sagt Augustinus de grat. Chr. c. 41.

g) — qui imitatione sui ad perfectam incitat sanctitatem et vitiorum consuetudinem virtutis vincit exemplo. Pelag. in l. de lib. arb. ap. Aug. de grat. Chr. c. 39.

h) Ecce quomodo vult intelligi, adiuvari eos, qui sub lege peccant, ut per gratiam Christi justificati liberentur, tanquam eis non sufficiat sola lex, propter nimiam peccandi consuetudinem, nisi Christi accedat, non inspiratio caritatis per Spiritum sanctum, sed intuendum et imitandum in doctrina evangelica virtutis ejus exemplum. Et certe maxima hîc erat causa exprimendi, quam diceret gratiam, ubi locum ipsum, de quo respondet, (Rom. 7. 24.), sic conclusit Apostolus, ut diceret: infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum. Hanc iste cum constituat non in virtutis ejus auxilio, sed imitationis exemplo, quid amplius de illo sperare debemus, ubicunque gratiae nomen sub ambigua generalitate commemorat. l. c. c. 39.

i) Ab illo suo manifestissimo dogmate non recedit omnino, ubi tria illa constituit, possibi-

litatem, voluntatem, actionem: et solam possibilitatem dicit divino adjuvari semper auxilio, voluntatem autem et actionem nullo Dei adjutorio existimat indigere. Ipsum vero auxilium, quo possibilitatem naturalem perhibet adjuvari, in lege constituit atque doctrina, quam nobis fatetur etiam Spiritu sancto revelari, propter quod et orandum esse concedit. Sed hoc adjutorium legis atque doctrinae etiam propheticis fuisse temporibus: adjutorium autem gratiae, quae proprie gratia nuncupatur, in Christi esse arbitratur exemplo: quod nihilominus ad doctrinam pertinere perspicitis, quae nobis evangelica praedicatur. l. c. c. 41.

k) Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos indigere Dei semper auxilio. Ap. Aug. de Grat. Chr. c. 33.

l) Ecce iterum quaerimus: quo auxilio nos indigere fatentur. Et iterum invenimus ambiguum, quoniam potest respondere legem se dicere doctrinamque christianam, qua naturalis illa possibilitas adjuvetur. Nos autem illam gratiam in eorum confessione requirimus, de qua dicit Apostolus: Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis et caritatis et continentiae. Non est autem consequens, ut qui habet donum scientiae, quo noverit, quid agere debeat, habeat etiam caritatis, ut agat. l. c. c. 33.

m) Adiuvat enim nos Deus per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri ocu-

los aperit, dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat, dum Diaboli pandit insidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat. Qui haec dicit, gratiam tibi videtur negare? An et liberum hominis arbitrium et Dei gratiam confitetur? l. c. c. 7.

n) In his omnibus non recessit a commendatione legis atque doctrinae, hanc esse adjuvantem gratiam, diligenter inculcans et hoc exsequens, quod proposuerat, cum diceret: sed in Dei esse adjutorio confitemur. Denique Dei adjutorium multipliciter insinuandum putavit, commemorando doctrinam et revelationem et oculorum cordis adapertionem et demonstrationem futurorum et apertionem diabolicarum insidiarum et multiforni atque ineffabili dono gratiae coelestis illuminationem: ad hoc utique ut divina praecepta et permissa discamus. Hoc est ergo gratiam Dei ponere in lege atque doctrina. l. c.

o) Quam liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judaeis atque Gentilibus. In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis iuvatur a gratia. Ap. Aug. de grat. Chr. c. 31.

p) De pecc. orig. c. 26. 24. 25. 27.

q) l. c.

r) Contra Jul. l. 3. c. 12. De praedest. sanctor. c. 18. 19. — De gest. Pelag. c. 35. De grat. et lib. arb. c. 6. Ep. 106.

†) De gest. Pel. c. 14.

s) Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia, si peccatoribus illam det, videtur esse iniquus. De gest. Pelag. c. 14. Quod peccatoribus venia non detur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita et laborum eorum, qui per poenitentiam digni fuerint misericordia. Ep. 106.

t) Ipsum quippe gratiae nomen et ejus nominis intellectus aufertur, si non gratis datur, sed eam, qui dignus est, accipit. l. c.

u) Si enim merita nostra sic intelligerent, ut etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia: quoniam vero merita humana sic praedicant, ut ea ex semet ipso habere hominem dicant, prorsus rectissime respondet Apostolus: quis enim te discernit? quid autem habes, quod non accepisti? si autem et accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Prorsus talia cogitanti verissime dicitur: Dona sua coronat Deus, non merita tua, si tibi a te ipso, non ab illo sunt merita tua. Haec enim si talia sunt, mala sunt, quae non coronat Deus, si autem bona sunt, Dei dona sunt. De grat. et lib. arb. c. 6.

w) His et talibus testimoniis divinis probatur, gratiam Dei non secundum merita nostra dari, quandoquidem non solum nullis bonis, verum etiam multis meritis malis praecedentibus videmus datam et quotidie dari videmus. Sed plane cum data fuerit, incipiunt esse etiam me-

rita nostra bona, *per illam tamen: nam si se illa subtraxerit, cadit homo, non erectus, sed praecipitatus libero arbitrio.* l. c.

x) Dicunt etiam gratiam Dei, quae data est per fidem Jesu Christi, ad hoc tantum valere, ut peccata praeterita dimittantur, non ut futura vitentur vel repugnantia superentur. De grat. et lib. arb. c. 13.

y) Contra Jul. op. imp. l. 1. c. 105. Verum tu a vestro dogmate non recedis, quo putatis, gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum sic in sola remissione peccatorum versari, ut non adjuvet ad vitanda peccata et desideria vincenda carnalia, diffundendo charitatem in cordibus nostris. — Hanc iste misericordiam et medicinale salvatoris auxilium tantum in hoc ponit, ut ignoscat commissa praeterita, non ut adjuvet ad futura vitanda. Hîc perniciosissime fallitur; hîc, etsi nesciens, prohibet nos vigilare et orare, ne intremus in tentationem, cum hoc ne nobis accidat, in nostra tantum potestate esse contendit. De nat. et grat. c. 34.

z) Anathemo, qui vel sentit, vel dicit, gratiam Dei, qua Christus venit in hunc mundum, peccatores salvos facere, non solum per singulas horas aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessariam: et qui hanc conantur auferre, poenas sortiantur aeternas. Ap. Aug. de grat. Chr. c. 2.

a2) l. c.

b2) De Spiritu et lit. c. 2. 3. sqq.

c2) l. c. c. 4.

d2) Haec est sapientia mundi, qua evacuatur crux Christi. Ep. 95 ad Innoc.

e2) De nat. et grat. c. 34.

f2) Sèd nos eam gratiam volumus iste aliquando fateatur, qua futurae gloriae magnitudo non solum promittitur, verum etiam creditur et speratur, nec solum revelatur sapientia, verum et amatur, nec solum suadetur omne, quod bonum est, verum et persuadetur. Non enim omnium est fides, qui audiunt per scripturas Dominum regnum coelorum pollicentem, aut omnibus persuadetur, quibuscunque suaditur, ut veniant ad eum, qui dicit: venite ad me omnes, qui laboratis. Quorum autem sit fides, et quibus persuadetur, ut ad eum veniant, satis ipse demonstravit, ubi ait: Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. Et paulo post, quum de non credentibus loqueretur, Dixi, inquit, vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo. Hanc debet Pelagius gratiam confiteri, si vult non solum vocari, verum etiam esse Christianus. De grat. Chr. c. 10.

g2) Desinant Pelagiani quinque istarum rerum invidiosissimis laudibus, id est, laude creaturae, laude nuptiarum, laude legis, laude liberi arbitrii, laude sanctorum, quasi Manichaeorum tendiculis fingere se homines velle eruere, ut possint eos suis retibus implicare i. e. ut negent originale peccatum, ut parvulis invideant

Christi medici auxilium et ut dicant, gratiam Dei secundum merita nostra dari ac sic gratia non sit gratia et ut dicant, sanctos in hac vita non habuisse peccatum, ac sic evacuetur oratio, quam sanctis tradidit, qui non habebat peccatum et per quem sanctis orantibus dimittitur omne peccatum. Contra duas epist. Pel. l. 4. c. 7.

h2) Ep. 107. De civ. Dei l. 14. c. 11.

i2) De dono persev. c. 16.

k2) Ita Dei gratia non solum ostendit, quid faciendum sit, sed adjuvat etiam, ut possit fieri, quod ostenderit. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 6.

l2) Contra Jul. op. imp. l. 1. c. 95.

III.

a) Handbuch der christl. Dogmengesch. 4. B. S. 228.

b) De nat. et grat. c. 1.

c) Illa quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut, quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur, quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri. De grat. Chr. c. 47.

d) Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus. Ep. 107.

e) Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo, quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde veritas dicit: si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi estis. De civ. Dei l. 14. c. 11.

f) Ab hac ergo necessitate servitutis ille liberat, qui non solum dat praecepta per legem, verum etiam donat per spiritum charitatem, cujus delectatione vincatur delectatio peccati; alioquin perseverat invicta et servum suum tentat. Contra Jul. op. imp. l. 1. c. 105.

g) Desinant ergo insanire et ad hoc se intelligant habere, quantum possunt, liberum arbitrium, non ut superba voluntate respuant adjutorium, sed ut pia voluntate invocent Deum. Haec enim voluntas libera tanto erit liberior, quanto sanior, tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subjectior. Quomodo enim libera est, cui dominatur iniquitas? Ep. 89.

h) Si vere volumus defendere liberum arbitrium, non oppugnemus, *unde* fit liberum. Nam qui oppugnat gratiam, qua nostrum ad declinandum a malo et faciendum bonum fit liberum arbitrium, ipse arbitrium suum adhuc vult esse captivum. Ep. 107.

i) Quis enim eum nescit sanum et inculpabilem factum et libero arbitrio atque ad juste vivendum potestate libera constitutum. Sed nunc de illo agitur, quem semivivum latrones

reliquerunt, qui gravibus saucius confossusque vulneribus non ita potest ad justitiae culmen ascendere, sicut potuit inde descendere. De nat. et grat. c. 43. Perdidit eam, quae in Paradiso fuit, libertatem, habendi plenam cum immortalitate justitiam, propter quod natura humana indiget gratia. Contra duas epist. Pelag. l. 1. c. 2. Liberi ergo a justitia non sunt, nisi arbitrio voluntatis; liberi autem a peccato non fiunt, nisi gratia Salvatoris. *ib.* Responde, quomodo ad declinandum a malo et faciendum bonum liberum habebamus arbitrium, quando erat sub potestate tenebrarum: unde nos si, quemadmodum dicit Apostolus, Deus eruit, utique illud liberum fecit. Ep. 107.

†) Vincentibus et vincientibus cupiditatibus subditus est. Ep. 140. Sine gratia nisi ad pecandum valet liberum arbitrium, ad justitiam nonnisi divinitus liberatum adjutumque non valet. Contra duas ep. Pel. l. 3. c. 8.

k) De dono persev. c. 26. Ne se vel ipsius orationis meritum extollat; fides orat, quae data est non oranti, quae utique nisi data esset, non oraret. Ep. 194. Interna atque occulta mirabili ac ineffabili potestate operatur Deus in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates. De grat. Chr. c. 24.

†) Nemo dicit, sic hominem factum, ut de justitia quidem posset in peccatum ire, et de peccato ad justitiam redire non posset. Sed ut

in peccatum iret, sufficit ei liberum arbitrium, quo se ipse vitiavit, ut autem redeat ad justitiam, opus habet medico, quoniam sanus non est, opus habet vivificatore, quia mortuus est. De nat. et grat. c. 23.

l) Ut enim liberum possideamus arbitrium et vel ad bonam, vel ad *malam* partem declinemus propria voluntate, ejus est gratiae, qui nos ad imaginem et similitudinem sui tales condidit. Hieronym. l. c. p. 482.

m) Sicut enim oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere, sic homo etiam perfectissime justificatur, nisi aeterna luce justitiae divinitus adjuvetur, recte non potest vivere. Sunat ergo Deus, non solum, ut deleat, quod peccavimus, sed ut praestet etiam, ne peccemus. De nat. et grat. c. 26.

n) Ad peccandum namque non adjuvamur a Deo: justa autem agere vel justitiae praeceptum omni ex parte implere non possumus, nisi adjuvemur a Deo. Sicut enim corporis oculus non adjuvatur a luce ut ab eadem luce clausus aversusve discedat, ut autem videat adjuvatur ab ea, neque hoc omnino nisi illa adjuverit, potest, ita Deus, qui lux est interioris hominis, adjuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostrum, sed secundum eius justitiam boni aliquid operemur. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 5.

o) Conversos ergo Deus adjuvat, aversos

deserit. Sed etiam ut convertamur, ipse adjuvat: quod certe oculis corporis lux ista non praestat. l. c.

p) Ante hominem bonum et malum, vita et mors, quod placuit ei, dabitur ei. Manifestum est, quod si ad ignem manum mittit et malum ac mors ei placet, id voluntas hominis operatur. Si autem bonum et vitam diligit, non solum voluntas id agit, sed divinitus adjuvatur. Sufficit enim sibi oculus ad non videndum, hoc est, ad tenebras; ad videndum vero lumine suo non sibi sufficit, nisi illi extrinsecus adjutorium clari luminis praebeatur. De gest. Pelag. c. 3.

q) Sicut ergo vulnere, verbi gratia, claudicans ideo curatur, ut sanato malo praeterito, futurus dirigatur incessus, sic mala nostra non ad hoc solum supernus medicus sanat, ut illa iam non sint, sed ut de cetero recte ambulare possimus. De nat. et grat. c. 26.

r) De sp. et lit. c. 3.

s) Ad non peccandum, id est ad non male faciendum, quamvis esse non dubitetur arbitrium voluntatis, tamen eius potestas non sufficit, nisi adjuvetur infirmitas. Ep. 95.

t) Voluntatis arbitrium est, quod huc atque illuc liberum flectitur atque in eis naturalibus bonis est, quibus et male uti malus potest. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 18.

u) De spiritu et lit. c. 31.

w) Nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo mox, ut volumus, praesto est. De lib. arb. l. 3. c. 3.

x) De grat. Chr. c. 31.

y) l. c. c. 33.

z) Voluntas quippe est in omnibus: imo

omnes

omnes nihil aliud, quam voluntates sunt. De civ. Dei l. 14. c. 6.

a2) De nupt. et conc. l. 2. c. 3.

b2) Item in eodem libro alio loco: Ut quod per liberum, inquit, homines facere jubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam. Tolle *facilius* et non solum plenus, verum etiam sanus est sensus, si ita dicatur: Ut quod per liberum homines facere jubentur arbitrium, possint implere per gratiam. Cum autem *facilius* additur, adimpletio boni operis etiam sine Dei gratia posse fieri, tacita significatione suggeritur. Quem sensum redarguit, qui dicit: sine me nihil potestis facere. De grat. Chr. c. 29.

c2) l. c. c. 25.

d2) Volunt intelligi gratiam, ut scilicet a Domino adjutorium gratiae habeamus, quo ea, quae facienda sunt, noverimus, non inspirationem dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quae propria gratiae est. Contra duas ep. Pelag. l. 4. c. 5.

e2) De Spiritu et lit. c. 5.

f2) Ipsa humana justitia operationi Dei tribuenda est, quamvis non fiat sine hominis voluntate. De sp. et lit. c. 5. Semper est in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a justitia libera est, quando servit peccato et tunc est mala, aut a peccato libera est, quando servit justitiae et tunc est bona. Gratia vero Dei semper est bona et per hanc fit, ut sit homo bonae voluntatis, qui prius fuit voluntatis malae. Per hanc etiam fit, ut ipsa bona voluntas, quae iam esse coepit, augeatur et tam magna fiat ut possit implere divina mandata, quae voluerit, cum valde perfecteque voluerit. De grat. et lib. arbitrio. c. 15.

g2) Qui enim adjuvatur, etiam per se ipsum aliquid agit. Ad Psalm. 78.

h2) Nunquid tam multa, quae praecipiuntur in lege Dei, ne fornicationes et adulteria committantur, indicant aliud, quam liberum arbitrium? Neque enim praeciperentur, nisi homo haberet propriam voluntatem, qua divinis praeceptis obediret. De grat. et lib. arb. c. 4. 2. 3. cfr. de Genesi ad lit. l. 8. c. 23.

i2) Docet ergo Deus suavitatem, inspirando delectationem charitatis, docet disciplinam temperando tribulationem; docet scientiam, insinuando cognitionem. Cum itaque alia sunt, quae ideo discimus, ut tantummodo sciamus, alia vero ut etiam faciamus: quando Deus ea docet, sic docet, ut ea scienda sciamus aperiendo veritatem, sic docet ut facienda faciamus, inspirando suavitatem. Tract. ad Psalm. 118.

k2) Revelavit Deus nobis per scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium. Primum, quia ipsa divina praecepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perveniret. Ideo enim data sunt, ut homo excusationem de ignorantia non haberet. — Eccles. 15, 11. — Ecce apertissime videmus expressum liberum humanae voluntatis arbitrium. — Nempe ubi dicitur: Noli hoc et noli illud et ubi ad aliquid faciendum in divinis monitis opus voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium. De grat. et lib. arb. c. 2.

l2) Neque enim praeciperentur tam multa, nisi homo haberet propriam voluntatem, qua divinis praeceptis obediret. Et tamen Dei donum est, sine quo servari castitatis praecepta non possunt. Ergo et victoria, qua peccatum vincitur, nihil aliud est, quam donum Dei, in

isto certamine adjuvantis liberum arbitrium. l. c. 4.

m2) Non ego autem, sed gratia Dei mecum, i. e. non solus, sed gratia Dei mecum, ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo. l. c. c. 5.

n2) Quis negat? sed gratiâ Dei per Jesum Christum, Dominum nostrum, non sola arbitrii libertate. De nat. et grat. c. 62.

o2) Valet itaque liberum arbitrium ad opera bona, si divinitus adjuvetur, quod fit humiliter petendo et faciendo Ep. 89.

p2) Contra Jul. l. 2. c. 6.

q2) De grat. Christi c. 14.

r2) Ita liberum arbitrium non evacuatur per Dei gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua justitia libere diligatur. De spiritu et lit. c. 30.

s2) Non enim arbitrium voluntatis tollimus, sed Dei gratiam praedicamus. Cui enim prosunt ista, nisi volenti, sed humiliter volenti, non se de voluntatis viribus, tanquam ad perfectionem justitiae sola sufficiat, extollenti. De nat. et gr. c. 33.

t2) Aguntur, ut agant, non ut ipsi nihil agant. Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia juvatur, sed ideo juvatur, quia non tollitur. Qui enim Deo dicit: adjutor meus esto, confitetur, se velle implere, quod jussit, sed ab eo, qui jussit, adjutorium poscere, ut possit. Ep. 89.

u2) Hominem Deus fecit cum libero arbitrio et quamvis sui futuri casus ignarum, tamen ideo beatum, quia et non mori et non miserum fieri in sua potestate esse sentiebat. In quo statu recto ac sine vitio si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento accipe-

ret illam merito hujusmodi permansionis beatitudinis plenitudinem, qua et sancti Angeli sunt beati i. e. ut cadere non posset ulterius, et hoc certissime sciret. De corr. et gr. c. 10.

w2) Istam gratiam non habuit primus homo, qua nunquam vellet esse malus, sed sane habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset, sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset. l. c. c. 11. Potuit enim non peccare primus homo, potuit non mori, potuit bonum non deserere. Nunquid dicturi sumus, non potuit peccare, qui tale habebat liberum arbitrium? Aut non potuit mori, cui dictum est: si peccaveris, morte morieris? Aut non potuit bonum deserere, cum hoc peccando deseruerit et ideo mortuus sit? l. c. c. 12.

w2) Ad Dei dona pertinet, non tantum ut sit, sed etiam ut bonum sit, id est ad facienda mandata Domini convertatur atque ita Dei gratia non solum ostendat, quid faciendum sit, sed adjuvet etiam, ut possit fieri, quod ostenderit. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 6. Tunc ergo efficimur vere liberi, cum Deus nos fingit id est format et creat, non ut simus homines, sed ut boni homines simus, quod nunc gratia sua facit. Euchir. c. 30. Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccet, maxime omnes, qui cum delectatione peccant et amore peccati hoc eis placet, quod eis libet. Contra duas ep. Pel. l. 1. c. 2. Quis autem nostrûm dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalite justitiam. l. c.

x2) A quo enim quis devictus est, huic et

servus addictus est. Petri certe Apostoli est ista sententia (2 Petri 2, 19.). Quae cum vera sit, qualis quaeso potest servi addicti esse libertas, nisi quando eum peccare delectat? Liberaliter enim servit, qui sui domini voluntatem libenter facit. Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Unde ad juste faciendum liber non erit, nisi a peccato liberatus, esse justitiae coeperit servus. Ipsa est *vere* libertas propter recti facti licentiam, simul et pia servitus, propter praecepti obedientiam. Sed ista libertas ad benefaciendum unde erit homini addicto et vendito, nisi redimat ille, cujus illa vox est: si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis? Quod antequam fieri in homine incipiat, quomodo quisquam de libero arbitrio in bono gloriatur opere, qui nondum liber est ad operandum bene, nisi si vana superbia inflatus extollet, quam cohibet Apostolus, dicens: gratia salvi facti estis per fidem. Enchir. ad Laur. c. 30.

y2) Peccatum est voluntas admittendi et retinendi, quod justitia vetat et unde liberum est abstinere. Hic peccatum definitum est, quod tantummodo peccatum est, non quod etiam poena peccati. De hoc quippe agendum fuit, quando mali origo quaerebatur, quale commissum est a primo homine ante omne hominis malum. Contra Jul. op. imp. l. 1. c. 44 et 104. Retract. l. 1. c. 15.

z2) Multum erras, qui vel necessitatem nullam putes esse peccandi vel eam non intelligis illius peccati esse poenam, quod nulla necessitate commissum est. Si enim necessitas nulla peccandi est (ut omittam vim mali ejus, quod originaliter trahitur, hoc enim nullum esse vultis) quid patiebatur, quaeso, qui secundum vestrum sensum tanta mole malae consue-

tudinis premebatur, ut diceret: non, quod volo, facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago. Deinde cogitare te existimo, quid appetendum, quid vitandum sit in agenda vita, quanto labore discatur. Qui autem hoc nesciunt, ipsa boni appetendi malique vitandi ignorantiâ patiuntur peccandi necessitatem Necesse est enim, ut peccet, qui nesciendo quid facere debeat, quod non debet, facit. l. c. c. 105.

a3) Voluntatis arbitrio ac deliberatione privatur, quicquid naturali necessitati constringitur. Ap. Aug. de nat. et gr. c. 46.

b3) Non solum enim Deus posse nostrum donavit atque adjuvat, sed etiam velle et operari operatur in nobis: non, quia nos non volumus aut nos non agimus, sed quia sine ipsius adjutorio nec volumus aliquid boni, nec agimus. De grat. Chr. c. 25. Non est aliud arbitrium *laudabiliter* liberum, nisi quod fuerit Dei gratiâ Contra Jul. op. imp. l. 1. c. 71. Qua opitulante et mala necessitas removebitur, et libertas *plena* tribuitur. De nat. et gr. c. 66.

c3) Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare: novissima erit multo major, non posse peccare. Prima erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere: novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere. De corr. et grat. c. 13. cfr. De civ. Dei l. 22. c. 30.

d3) Absurdum est, ut ideo dicamus, non pertinere ad voluntatem nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus, nescio qua et bona constrictione naturae, nec dicere audemus ideo Deum non voluntatem, sed necessitatem habere justitiae, quia non potest velle peccare. De nat. et grat. c. 46.

e3) Unde nec illa necessitas formidanda est, quam formidando Stoici laboraverunt caus-

sas rerum ita distinguere, ut quasdam subtraherent necessitati, quasdam subderent, atque in his, quas esse sub necessitate noluerunt, posuerunt etiam nostras voluntates ne videlicet non essent liberae, si subderentur necessitati. Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed etiamsi volumus, efficit, quod potest, sicut est necessitas mortis, manifestum est, voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, qui si nollemus, non utique faceremus. Quo primitus pertinet et ipsum velle. Nam si volumus, est, si nolumus, non est. Non enim vellemus, si nollemus. Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse, ut ita sit aliquid, vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Nam neque et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus, necesse esse, Deum semper vivere et cuncta praescire, sicut nec potestas ejus minuitur, cum dicitur mori fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut potius si posset, minoris esset utique potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest. Dicitur enim omnipotens, faciendo quod vult, non patiendo, quod non vult. Quod si accideret, nequaquam esset omnipotens. Unde propterea quaedam non potest, quia omnipotens est. Sic etiam cum dicimus, necesse est, ut, cum volumus, libero velimus arbitrio et verum proculdubio dicimus et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subjicimus, quae adimit libertatem. Sicut igitur nostrae voluntatis et ipsae faciunt, quidquid volendo facimus, quod non fieret, si nollemus. De civ. Dei l. 5. c. 10.

f3) Ideo in illo non libera voluntas erat

ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non potuit? De praedest. sanctor. c. 15.

g3) De civ. Dei l. 5. c. 9.

h3) Quid erit liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato? quae futura erat homini, sicut facta est et Angelis sanctis, merces meriti? De corr. et grat. c. 11. Enchir. c. 157. De. civ. Dei l. 20. c. ult.

Druckfehler.

S. 167 Z. 12 statt Möglichkeit lies Nothwendigkeit.

Gedruckt bei A. W. Schade, alte Grünstraße Nr. 18.

Fuchs

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Marheineke, Philipp Konrad,

Ottomar Gespräche über des Augustinus Lehre von der Freiheit des Willens und der göttlichen Gnade

Berlin 1821

Polem. 1772 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10775091-0